

Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

Témavezető:
Dr. habil. Hodossy-Takács Előd
egyetemi docens

EGY ELVESZETT RUHA NYOMÁBAN



A főpapi ruha kritikai vizsgálata a ránk maradt szövegek és
régészeti leletek fényében

Készítette:
Czeglédi Péter Pál

Debrecen
2020

Tartalom

1. Előszó.....	6
1.1. Témafelvetés.....	6
1.2. A dolgozat szerkezete és tézisei	7
2. Textilek kutatástörténete és a főpapi ruha szaktudományos bemutatására.....	9
3. Vallásfenomenológia és az Ószövetség-tudomány.....	13
3.1. Mi a fenomenológia?	14
3.2. Mi a vallásfenomenológia?.....	15
3.2.1. Rudolf Ottó.....	15
3.2.2. Gerardus van der Leeuw	16
3.2.3. Mirea Eliade	18
3.3. A fenomenológiai és historikus módszer.....	20
3.4. A vallásfenomenológiai megközelítés létjogosultsága jelen dolgozat esetében.....	21
3.5. A vallásfenomenológiai megközelítés kulcsfogalmai	21
3.5.1. A szent.....	22
3.5.2. A mana	22
3.5.3. A fétis	23
3.5.4. Amulett.....	24
3.5.5. Relikviák	24
3.5.6. Tabu.....	25
4. A főpapi ruha bibliai-teológiai vizsgálata.....	26
4.1. Alapvető ruhadarabok ószövetségi elnevezése.....	26
5. A 2Móz 28 és 2Móz 39 elhelyezkedésével, datálásával és keletkezésével kapcsolatos kérdések.....	27
5.1. A kutatás határvonalai	27
5.2. A P forrás kutatásának fontosabb áramlatai és a forrás datálása	27
5.3. Datálás	29
5.4. A 2Móz 28 és 2Móz 39 kettős természete.....	31
5.5. 2Móz 28 és 39.....	32
5.5.1. Éfód	32
5.5.2. Hósen.....	33
5.5.3. A palást és a homlokdísz	34
5.6. 2Móz 29,1–37	35
5.7. 3Móz 6.....	36
5.8. 3Móz 8.....	36
5.9. 3Móz 16.....	37

5.10.	Ezekiel 44.....	37
5.11.	Következtetések	39
6.	A főpapi ruha elemeinek bemutatása	40
6.1.	Éfód	41
6.1.1.	A láda és az éfód	46
6.2.	Hósen	47
6.3.	Úrím és Tummím.....	49
6.4.	Palást.....	50
6.5.	Homlokdísz.....	50
6.6.	Egyéb papi ruhák	51
6.6.1.	Köntös	51
6.6.2.	Turbán	52
6.6.3.	Öv.....	53
7.	A főpap személye.....	54
7.1.	A második szentély kora; a perzsa/hellén kor főpapja	57
7.2.	A főpap mint politikai szereplő az intertestamentális korban	58
7.2.1.	A főpapi ruha szöveges megjelenései az intertestamentális korban.....	59
7.3.	Exkurzus: Képi ábrázolások a főpapi ruháról.....	62
8.	Kik készíthettek papi/főpapi ruhákat?.....	67
9.	A népi vallásosság kutatása és az Ószövetség-tudomány.....	72
9.1.	Kutatástörténeti áttekintés a XIX. századtól a XX. század közepéig.....	74
9.2.	A XX. század második felének forradalmi felismerései	76
9.3.	A népi vallásosság kutatásának magyar vonatkozásai	79
9.4.	Fogalmi nehézségek	80
9.5.	Módszertani meghatározás	82
9.6.	Kultikus textíliák a vaskorban	85
9.7.	Textilek a környező népek kultikus életében	88
9.7.1.	Templomideológia az ókori Közel-Keleten	88
9.7.2.	Mezopotámia.....	90
9.7.3.	Egyiptom	91
10.	A textilkészítéshez felhasznált anyagok és az alapvető technológiák áttekintése	93
10.1.	Textilkészítésre használt anyagok.....	93
10.1.1.	Len	94
10.1.2.	Gyapot	95
10.1.3.	Gyapjú	95
10.1.4.	Kecskeszőr.....	96
10.1.5.	Teveszőr.....	97

10.2.	Technológiai eljárások a textilkészítés során.....	97
10.2.1.	Fonás.....	97
10.2.2.	Szövőállványok	98
10.2.2.1.	Vízszintes földi szövőállvány.....	98
10.2.2.2.	Súlynehezékes függőleges szövőszék	98
10.2.2.3.	Függőleges szövőszék	99
11.	Esettanulmányok a főpapi ruha kapcsán	100
11.1.	T ^é kélet, 'argámán, sání.....	100
11.1.1.	T ^é kélet, 'argámán és sání előfordulása a 2Móz 25–40-ben	101
11.1.2.	A t ^é kélet, 'argámán és sání 2Móz 25–40-en kívüli egyéb előfordulásai	102
11.1.3.	Színek előállítása és ókortörténeti elhelyezése.....	103
11.1.3.1.	T ^é kélet és 'argámán	103
11.1.3.2.	A csigák és a festési eljárás	104
11.1.3.3.	Sání.....	106
11.1.4.	Régészeti leletek a t ^é kélet és 'argámán színekhez	106
11.1.4.1.	Akkó	107
11.1.4.2.	Tel Abu Hawam	107
11.1.4.3.	Tel Keisan.....	107
11.1.4.4.	Tel Shiqmona.....	107
11.1.4.5.	Tel Megadim	108
11.1.4.6.	Tel Dor	108
11.1.4.7.	Tel Kabri.....	108
11.1.5.	Összefoglalás	109
11.2.	Tiltott keverék.....	110
11.2.1.	Kuntillet 'Ajrud	110
11.2.1.1.	Funkciója	111
11.2.1.2.	YHWH és az ő Asherája.....	111
11.2.1.3.	Textilek.....	111
11.2.2.	Deir 'Alla.....	112
11.2.2.1.	Textilek.....	113
11.2.3.	Kuntillet 'Ajrud és Deir 'Alla értékelése.....	113
11.2.4.	A tiltott keverék	114
11.3.	Harangok és csengettyűk az Ószövetségben.....	117
11.3.1.	Néhány megjegyzés az ókori és modern harangokhoz.....	117
11.3.2.	Harangok mint profán eszközök.....	118
11.3.3.	„A lovak csengettyűi”: Zakariás 14,20.....	119
11.3.4.	Harangok mint kultikus eszközök	119
11.3.5.	„Aranycsengettyűk”: 2Móz 28,33–35	121

11.4.	Amulettek és pecsétnyomók	123
11.4.1.	Bibliai helyek vázlatos áttekintése	124
11.4.2.	Ketef Hinnom	124
11.4.3.	Tekercsekkel kapcsolatos következtetések.....	125
11.4.4.	Néhány megjegyzés a szöveg kapcsán	127
11.4.5.	Hiányzó láncszemek	128
12.	A 12 drágakő	130
12.1.	Rubin	130
12.2.	Topáz.....	131
11.3.	Smaragd.....	131
11.4.	Karbunkulus	132
11.5.	Zafír.....	133
11.6.	Jáspis	134
11.7.	Opál	135
11.8.	Agát	136
11.9.	Ametiszt.....	136
11.10.	Krizolit.....	137
11.11.	Ónix.....	137
11.12.	Nefrit	138
11.12.1.	Lehetséges archeológiai nyomok.....	139
11.12.2.	Az úrímm és a tummím	139
11.12.2.1.	Etimológiája	139
11.12.2.2.	Az úrímm és tummím a főpapi ruha kontextusában	141
11.12.2.3.	Az úrímm és tummím későbbi szerepe Izrael életében	142
11.12.2.4.	Az úrímm és a tummím eredete.....	142
11.12.2.5.	Az úrímm és tummím régészeti nyomai.....	143
12.	Összefoglalás.....	145
13.	Kitekintés: a kutatás egy lehetséges továbbgondolási területe.....	148
14.	A doktori értekezés absztraktja	153
15.	The Abstract of the Dissertation.....	156
16.	Bibliográfia.....	159

1. Előszó

1.1. Témafelvetés

Jómagam képes ember vagyok. Képekben gondolkodom és szeretem elképzelni, vizualizálni a dolgokat. A betűkkel, számokkal világéletemben nehezen boldogultam: ahhoz, hogy megbirkózzam velük, a képeket és a képzelőerőt hívtam segítségül. Elképzeltem. Találtam vagy éppen más valaki hozzásegített egy olyan hasonlathoz, képhez, amin keresztül közelebb kerültem a megértéshez. Nem lesz ez másként doktori dolgozatom esetében sem.

A főpapi ruha leírása annyira plasztikus, hogy kis túlzással nevezhetjük szöveges fényképnek is. Szöveg és kép egy lapon említve talán az első pillantásra ellentmondásosnak tűnhet. Egy szöveget, történetet a szerző alakíthat, manipulálhat, saját elképzeléseihez igazíthat. Egy képet? A képpel kapcsolatban több tárgyilagosságot feltételezünk. De érdemes feltenni a gyanakvó kérdést: vajon a kép a színtiszta objektív valóságot tükrözi? Természetesen nem. Nem kell különösebb jártasság a képkészítés művészetében ahhoz, hogy megértsük, a kép alkotója a beállítások, a környezet vagy a színek variálásával igenis befolyásolhatja a kép objektív tartalmát. A szöveg és kép tehát tulajdonképpen hasonló módon funkcionál.

Egy több ezer éves képet tartunk a kezünkben a 2Móz 28 és 2Móz 39 beszámolóinak segítségével. A fénykép feltalálása előtt született kópia egy ismeretlen kultikus személyt ábrázol. Bíbor, kék, arannyal átszőtt kantáros felső ruhája alatt kék köntöst visel. Mellére erősítve egy ékkövekkel gazdagon kirakott erszényszerű ruhadarab. Alsó ruhája pedig tiszta fehér lenből készült. Fején turbán, rajta feliratos arany lemezek.

Kit és mit ábrázol a kép? Ki készítette a képet? Miért készítette a képet? Párját ritkító személy, akit az írnok lencsevégre kapott, vagy az ókori társadalmak felsőbb köreinek jól ismert figurája? Évezredek hagyományát látunk a képen, vagy pedig egy „új” (fogság utáni) dolgot örökölt meg a szöveges kép készítője? Talán megörökítésről sem beszélhetünk a szó klasszikus értelmében, hiszen a főpapi ruha leírása nem más, mint egy szerző vagy szerzők által megálmodott jelenség, amelyet különböző ideológiai okokból jegyeztek le?

Jelen dolgozat során a főpapi ruhát fogjuk vizsgálni. Az arról készült papi képet igyekszünk minél jobban megérteni és kifejtetni. Feltételezve és reménység szerint bizonyítva azt, hogy a P által megőrzött 2Móz 28-ban és 2Móz 39-ben található beszámoló nemcsak a perzsa kori valóságot, hanem minden bizonnyal ősibb hagyományokat is tükröz. Ezeknek az ősi hagyományoknak a gyökerei pedig egyrészt az ókori kelet hivatalos kultuszaiba, másrészt pedig a vaskori Szíria-Palesztina népi vallásosságába vezetnek.

1.2. A dolgozat szerkezete és tézisei

Egy kép élete sem ér véget az ecset letételével vagy az exponáló gomb megnyomásával, miként egy történet sem akkor fejeződik be, amikor az író leteszi a pennát. Éppen ellenkezőleg. Akkor kezdődik el valódi élete, amikor az olvasók azt a kezükbe veszik. A szöveg minden kornak mást és mást mond, megnyitva ezzel a lehetőségek végtelen tárházát. Pontosan ezért egy, a kutatás minden irányával számot vető értelmezéstörténet megírása – jelen dolgozat keretei között – szétfeszítené a formai követelmények szűkös határait.

A saját értelmezési keretemet azonban definiálni kell. Hogyan nézem ezt a képet? Milyen előfeltevések vannak bennem, és milyen tudománytörténeti felismeréseken keresztül szeretném bemutatni dolgozatom tárgyát? A kép szemlélése számvetéssel kezdődik. Hogyan közelítek a képhez, mielőtt magát a képet elkezdeném elemezni?

Dolgozatomban először a vallásfenomenológia nagytotálja felől jutunk el a konkrét bibliai anyaghoz. A fenomenológiai alapvetés tehát megelőzi a szöveggel való exegetikai munkát. A főpap és a tőle gyakorlatilag elválaszthatatlan különleges ruházat általános vallástörténeti jelenség. Ez pedig olyan dinamizmussal rendelkezik, amely, bátran mondhatjuk, áthatol a történelmi téren és időn. Ennek pontos megértése érdekében szót kell ejtenünk a vallásfenomenológia módszeréről.

„Bemutatásunk egy vallásfenomenológiához áll közel. Ez azt jelenti, hogy az ókori Izrael dokumentumaiban előforduló jelenségeket kívánjuk bemutatni és magyarázni. Már ez a megfogalmazás nyilvánvalóvá teszi, hogy nem teszünk módszertani különbséget az Ószövetség és a többi dokumentum között; cél inkább az, hogy ezeket elfogulatlanul összehasonlítsuk.”¹

A szöveg irodalmi és történelmi kontextusának vizsgálata kulcskérdés. A fenomenológiai alapvetés után nem egyetlen képet, hanem egy kisebb fényképalbumot kell átlapozzunk. A főpapi ruha nem légüres térben áll. Egyrésztől illeszkedik a szöveges bibliai hagyományba, amelyet a ruházkodás vonatkozásában egészében és részleteiben is át kell majd tekintsünk. A Szentírás lapjain jó néhány olyan ruhadarabbal találkozunk, amelyek szentek, azaz erővel átitatottak és kultikus környezetben tűnnek fel. Ezek feltárása segít árnyalni képünket, éppen úgy, mint a főpapi ruha elemeiről szóló leírás konkrét irodalmi vizsgálata, valamint a templomi kultikus ruházkodásra vonatkozó elszórt ószövetségi utalások magyarázata. Másrésztől kitekintésszerűen számot fogunk vetni a környező ókori világ idevonatkozó kultikus ruháival. Hogyan néztek ki más főpapi ruhák? Találunk-e olyan képi és írásos nyomokat, amelyek a főpapi ruha egyes elemeire emlékeztetnek bennünket? Továbbá vetnünk kell egy pillantást az

¹ KARASSZON: Az óizraeli vallás, 7.

uralkodói ruhatárra is. Milyen kapcsolatban volt a királyi és papi ruha egy olyan korban, amikor a vallás és hatalom egymással szervesen összefonódva működött?

Az így szerzett megfigyeléseket már meg tudjuk vizsgálni a népi vallásosság legújabb kutatásainak fényében. Az ókori Izrael vallási életét és annak számtalan megnyilvánulását a hivatalos és népi vallásosság viszonyrendszerében kívánom szemlélni.

Az eddig tisztán elméleti, irodalmi vizsgálódást ki kell egészítsük a régészeti leletekkel, annak érdekében, hogy releváns következtetéseket tudjunk levonni. Erre fog sor kerülni a dolgozat legnagyobb részét képező esettanulmányok kapcsán. A bibliai és ókortörténeti anyag sokszínűsége után meg kell elégedjünk Szíria-Palesztina térségének néhány vaskori leletdarabkájával. Itt nem nagyképpel dolgozunk. Egy több ezer darabos puzzle egy-két apró elemével gazdálkodunk. A valaha teljes képből ennyit hagytak hátra az évezredek. Mindenesetre megpróbáljuk belőlük levonni a lehetséges következtetéseket.

A dolgozatban az alábbi téziseket igyekszem bizonyítani:

1. A fogság előtti királyság intézménye Júdeában viszonylagossá tette a főpap személyét és ruháját is. Részben ez az oka a főpapi ruhával kapcsolatban a Biblia történeti könyveiben mutatkozó tanácstalanságnak.
2. A fogságból való visszatérés ténye a perzsa fennhatósággal együtt a főpapot egyre inkább prominens vezető szerepébe emelte. Ezt a folyamatot jól követte a főpapi ruha fokozatos térnyerése a Szentírás lapjain, illetve az ókori zsidó irodalomban.
3. A főpapi ruha az izraeli vallás sajátos fejlődésének eredménye volt, amelyben megfigyelhetők a népi vallásos elemek és azok folyamatos kanonizálása a hivatalos kultuszban.
4. Az egyértelműen a fogság előtti korból származó régészeti leletek (amulettek, pecsétnyomók, textilek, különböző technológiai eljárások maradványai) abba az irányba mutatnak, hogy a főpapi ruha valódi ihletői Izrael területén megtalálható tárgyak voltak. Azt feltételezem, hogy technikai és technológiai értelemben minden adott volt az ókori Izrael számára egy a 2Móz 28 és 39-ben leírt ruha elkészítéséhez.
5. A speciális izraeli vallási textileket a fogság alatt és közvetlenül utána úgy foglalták írásba, hogy megfeleltek a szerző saját korában uralkodó vallási követelményeknek, azaz a mezopotámiai hitvilágból és kultuszból eredő kihívásoknak.

2. Textilek kutatástörténete és a főpapi ruha szaktudományos bemutatására

A következőkben röviden össze kívánom foglalni az ókori izraeli és a bibliai textilekkel foglalkozó kutatás történetét és napjaink fontosabb munkáit. Ezek után pedig bemutatom, hogy dolgozatom mely területeken mozdíthatja előre a nemzetközi és a magyar kutatást.

Az Ószövetséggel kapcsolatos textilkutatás a XX. század elején vette kezdetét. A témával elsőként behatóbban foglalkozó írás Anton Jirku 1918-es *Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel* tanulmánya volt. A tanulmány nem kimondottan a főpapi ruhával foglalkozott, hanem azokkal a bibliai ruhadarabokkal, amelyek különleges erővel bírtak. Közülük kiemeli Illés köpenyét, amelyet Elizeus örökölt.² Jirku hasonló motívumként értékeli Áron és Eleázár ruha cseréjét a Hór-hegyen (4Móz 20), amelyet azzal a jól ismert vallástörténeti jelenséggel magyaráz, hogy a tárgyak, ruhadarabok olyan erőt hordoznak, amely átvihető használójukra és viselőjükre.³ Érintőlegesen említi 2Kir 10,22-ben olvasható beszámolót a Baal papok ruhatárával kapcsolatban. Itt arra a következtetésre jut, hogy a kultikus ruhák cseréje – amely jellemző volt az izraeli kultuszra is – a kultikus személyzet, illetve a kultuszban résztvevők védelmét szolgálta.⁴ A ruha nélkül veszélyes az istenség előtt tartózkodni, de a szent ruha is veszélyt jelent a profán környezet számára.

Monográfiák közül az első 1905-ben, Berlinben látott napvilágot, Adolf Rosenzweig: *Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum*.⁵ Az első számomra elérhető monografikus kiadvány, amelyet a témának szenteltek Gustaf Dalman: *Arbeit und Sitte in Palästina V: Webstoff, Spinnen, Weben, Kleidung* című műve volt, a monumentális munka az ókori Izrael textilkészítésének minden akkor elérhető aspektusát tárgyalja, különös hangsúlyt fektetve kora régészeti eredményeire.⁶ Ehhez hasonló Hans Wolfram Hönig: *Die Bekleidung des Hebräers: eine biblisch-archäologische Untersuchung* című doktori disszertációja, amelyet 1957-ben a zürichi egyetemre nyújtott be.⁷ A munka alcíme már sugallja, hogy a szöveg mellett a régészeti leletek is megjelennek. A régészeti leletek alatt a szerző azonban nemcsak a bibliai

² JIRKU: *Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel*, 109.

³ i.m., 109.

⁴ i.m., 114.

⁵ A könyvet sajnos nem sikerült megszereznem, de annyi a tartalomjegyzék alapján és Rosenzweig életrajza alapján kiderült, hogy a tudós rabbi különös érdeklődéssel fordult az archeológia felé. Úgy tűnik tehát, hogy írása nem kizárólag a szöveg értelmezésére, hanem a tárgyi kultúra felmutatására, párhuzomok állítására is törekedett. ROSENZWEIG: *Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Judentum*.

⁶ DALMAN: *Arbeit und Sitte in Palästina V*.

⁷ HÖNIG: *Die Bekleidung des Hebräers*.

kor tárgyi kultúráját érti, hanem sokkal inkább a korabeli beduin törzsek szokásait. Klaudia Benderrel egyet kell értek, hogy ez komoly kérdéseket vet fel, hiszen semmi sem bizonyítja ezen szokások történeti folytonosságát.⁸

Hönig disszertációja után monográfiák és nagyobb lélegzetű tanulmányok esetében hallgatás következik, ugyanakkor a kommentárirodalom terén ki kell emeljük Cornelius Houtman négy részes Exodus kommentárját. A kommentár vonatkozó részei roppant részletességgel tárgyalják nemcsak magát a szöveget, hanem az egyes ruhadarabok eredetére is hangsúlyt kívánnak fektetni. Természetesen a ruha egyes elemeiről születnek cikkek, amelyeket a dolgozat vonatkozó fejezeteiben feldolgozok, de ruházkodásról és főpapi ruháról, ahogy említettem nem született nagyobb lélegzetű munka.

Ezt a hiányt pótolta Claudia Bender 2008-as monográfiája, amely a *Die Sprache des Textilen* címet viseli. A munka roppant részletesen tárgyalja az ószövetségi ruházkodás kérdését, ám szinte kizárólag nyelvészeti szempontból közelít tárgyához. Ennek bősége és minősége feledteti a tényt, hogy a műben a ruházkodással kapcsolatban nem találunk kapcsolódást sem Izrael sem az ókori Kelet vonatkozó tárgyi kultúrájához. Bender munkája mellett a német nyelvterületen született egy kisebb lélegzetű és inkább tudomány-népszerűsítő természetű munka, Thomas Staubli kismonográfiája, amely a *Kleider in biblischer Zeit* címet viseli.⁹

Az angol nyelvű szakirodalom tekintetében megállapíthatjuk, hogy a kérdés a rövid tanulmányoktól eltekintve a perifériára szorult. Ez idáig nem született nagyobb lélegzetű monográfia az ószövetségi ruházkodás tárgyában. A közelmúltban azonban a csend megtört, hiszen két komoly tanulmánykötet is megjelent a témában, amelyek vonatkozó tanulmányait jelen doktori értekezés is felhasználja. Az egyik Antonios Finitsis által szerkesztett egészen friss (2019-es) tanulmánykötet, amely a *Dress and Clothing in the Hebrew Bible* címet viseli.¹⁰ A nyolc tanulmányt tartalmazó kötetből kettő foglalkozik speciálisan a főpapi ruhával. Az egyik a ruha funkcióját tárgyalja¹¹, míg a másik pedig a ruha apotropaikus vetületét¹².

A másik tanulmánykötet a Finitsis által szerkesztett munkánál lényegesen nagyobb lélegzetű. A *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* szintén 2019-es kiadású, az öt kutató által szerkesztett kötet harminckét tanulmányon át mutatja a be az ószövetségi ruházkodás fontosabb kérdéseit.¹³ A fentebb már említett kötethez képest itt nagyobb hangsúly került a

⁸ BENDER: *Die Sprache des Textilen*, 16.

⁹ STAUBLI: *Kleider in biblischer Zeit*.

¹⁰ FINITSIS: *Dress and Clothing in the Hebrew Bible*.

¹¹ IMES: *Between the Two Worlds*, 29–62.

¹² SPOELSTRA: *Apotropaic Accessoriens*, 63–86.

¹³ BERNER: *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*.

kontextualizálásra, hiszen a munka első hét tanulmánya, mintegy 163 oldalon az ókori Kelet és egyéb tudományok antropológia, *gender studies* keretébe illeszti a ruházkodás kérdését, valamint két tanulmány erejéig régészeti és ikonográfiai eligazítást is kíván nyújtani. Nathan MacDonald tanulmánya pedig kimondottan a főpapi ruhával foglalkozik.¹⁴

Az angol nyelvű szakirodalomnak további említésre méltó darabjai az Oxbow Books gondozásában megjelent sorozat, amely kimondottan a textilek archeológiájával foglalkozik. A sorozaton belül számunkra a Cecilie Brøns és Marie-Louise Nosch által szerkesztett 2017-es *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean* említésre méltó.¹⁵ Ebben négy tanulmány kapcsolódik valamelyest a témához, de Orit Shamir: *The High Priest's Garments of Mixed Wool and Linen (sha'atnez)* című munkája különös figyelmet érdemel. Shamir egyébként is a textilek izraeli régészetének szakértője, tanulmányaira több helyen is hivatkozok dolgozatomban. Szintén Marie-Louise Nosch nevéhez fűződik a 2013-as *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress* című antológia, amely segíti a tájékozódást az ókori textilek tekintetében.¹⁶

A magyar szakirodalom a bibliai ruházkodás esetében monografikus munkákat nem tartalmaz, illetve jelenlegi ismereteim szerint a főpapi ruha kérdéskörét magyar nyelven nem dolgozták fel.

Mind ezek fényében jelen dolgozat kétféle módon járulhat hozzá a kutatáshoz. A főpapi ruha bemutatásának, leírásának és nyelvészeti elemzésének kiváló feldolgozói a XX. század elejének kutatói, illetve legújabbban Houtman és Klaudia Bender. Munkájukkal gyakorlatilag minden olyan kérdést megválasoltak, amely az írott szöveggel kapcsolatban felmerülhet. Ám nem merült fel a két kutatóban az igény arra, hogy a szövegek által megszerzett ismeretek mentén régészeti vizsgálódásba kezdjenek. Megállapításaik a tárgyi kultúrával kapcsolatban, amennyiben vannak, akkor felületesek. Nyilván nem ez volt a céljuk, ám ennek elhanyagolása egy olyan téma esetében, amelynek tárgyi emlékei rendelkezésre állnak, mindenképpen kérdéses. A dolgozatomban feldolgozásra kerülő esettanulmányok segítségével igyekszem a főpapi ruhát térben és időben, régészeti leletek mentén elhelyezni és bemutatni. Ez a szándék megjelent Wolfram Hönig esetében is, de a rendelkezésre álló régészeti leletek még roppant szegényesek voltak. Dolgozatom tehát Hönig nyomán járva a legújabb régészeti kutatás leleteihez igyekszik kapcsolni a főpapi ruha beszámolóját.

¹⁴ MCDONALD: *The Priestly Vestment*, 435–448.

¹⁵ BRØNS: *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*.

¹⁶ HARLOW: *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress*.

Másrésről pedig a magyar nyelvű szakirodalom hiányát igyekszem azzal pótolni, hogy bemutatom az eddigi kutatás eredményeit és elhelyezem azokat az ókori Izrael tárgyi kultúrájában. Erre jelenlegi ismereteim szerint ez idáig magyar nyelvű kutatás nem vállalkozott.

3. Vallásfenomenológia és az Ószövetség-tudomány

Jelen fejezetben a dolgozat struktúráját meghatározó tudománytörténeti áramlatok feltárására fogok koncentrálni.

Az ókori világ vallási térképéből térben és időben csupán izolált darabkák maradtak ránk. Ez igaz Izrael vallási életére is. A Biblia beszámolóinak bőségével nem árt óvatosan bánni. Jól tudjuk, hogy erősen motivált, következőképpen bizonyos – teológiai, politikai – szempontok szerint szelektált beszámolókkal van dolgunk. Ez a tendencia nemcsak Izrael életében, hanem tulajdonképpen az ókori Kelet minden társadalmának esetében is igaz. Az írás, a történelmi események lejegyzésének igénye, és a kultikus szövegek, utasítások megőrzésének a szükségessége a legfelsőbb társadalmi köröktől eredeztethető. Az uralkodók és a szentélyek foglalkoztattak írnokokat, akiktől elvárták, hogy az elkészült művek az ő igényeiknek megfelelőek legyenek. Az ókori történészek nem objektív történelmet írtak, (maga a történelem kifejezés sem létezett az Ókorban) hanem alkalmazói elvárásait kívánták érvényesíteni munkáikban.¹⁷

A szövegek tanulmányozása mellett ezért van szükség a régészetre is, amely a leírt eseményeket a tárgyi kultúra kereteibe illeszti. Azonban a régészet sem mentes a problémáktól. Egyrészt teljesen nyilvánvalóan a tárgyi emlékek jelentős része is a hatalom által előállított emlék, másrészt pedig Szíria-Palesztina térségének régészeti leletei kevesek ahhoz, hogy segítségükkel teljes bizonyossággal rekonstruáljuk Izrael vallási életét.

Nemcsak Izrael vallási életére, hanem a főpapi ruhára is vonatkozik a fenti állítás. A monarchia idején működő szerzők hallgatnak róla – amint azt majd látni fogjuk –, később a fogság után megszorodnak, és egyre színesebbé válnak a beszámolók; egy, a kezdetektől univerzálisnak tűnő kultuszi ruha leírását hagyományozzák ránk. Mit értek ez alatt? A 2Móz-i beszámolók a ruhát Izrael szervezett vallási életének a kezdetére pozicionálják. Amióta folyik a mózesi keretek közötti kultusz, azóta használják a főpapi ruhát.

P forrás előtt keletkezett szövegek¹⁸ hallgatásáért, akárcsak a P bőbeszédűségért sajátos érdekek a felelősek. Ezeket azonban teljes bizonyossággal nem lehet már lefejtetni az anyagról. A fejtegetés munkájához több helyről várhatnánk segítséget. Összehasonlító vallástörténet, ókortörténet, régészet egyaránt közelebb vihet bennünket a hallgatásba burkolózó rétegek feltárásához.

¹⁷ DEVECCHI: *Historiography*, 3250.

¹⁸ Ezen nem feltétlenül kultikus szövegeket értek csupán, hanem olyan beszámolókat, ahol a templom és a templomi istentisztelet narratív szinten megjelenik. Amennyiben hangsúlyos lett volna a főpap és ruhájának szerepe, úgy valamilyen utalást találhatnánk rá.

Sajnos azonban ezeknek a tudományoknak a bevonása sem történhet problémamentesen. Az összehasonlító vallástörténet esetében már nem egy, hanem két vagy több kulturális rétegtől kellene megszabadítani a kutatás tárgyát. A régészeti leletek pedig tűnjenek bármennyire is bőségesnek, a tárgyi kultúra csupán apró töredékének állítanak emléket. Éppen ezért a rekonstrukció érdekében be kell vessünk minden lehetséges eszközt és módszert. A lehetséges eszközök és új nézőpontok száma az elmúlt évszázadban jelentősen kibővült.¹⁹ Harmadik pillérként a fenomenológiai módszert választottam dolgozatom megvalósításához.

Esetemben azonban a módszer kifejezés használata kérdéseket vet fel. Nem a kutatás folyamán, hanem annak kezdetén használom a fenomenológiát, ugródeszka ként. A fenomenológiát addig kívánom használni, amíg tézisemet felállítom, ám a tézis bizonyítására szövegkritikai vizsgálatot és régészeti eredményeket használlok.

3.1. Mi a fenomenológia?

A fenomenológia kezdetei Edmund Husserlhez vezetnek, aki megpróbált egy szigorúan tudományos elméletet kidolgozni arról, hogy az emberi elme hogyan szerez ismeretet.²⁰ Husserl hatását nem lehet leszűkíteni a 20. és 21. századra, mivel szoros munkakapcsolatot ápolt a fiatal Martin Heideggerrel, aki később Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Jean Paul Sartre és Maurice Merleau-Ponty mestere volt.²¹

Husserl előbb a matematika, majd Descartes és az angol empiristák, Locke, Berkeley, Hume, végül pedig Kant hatására inkább a filozófia felé fordítja figyelmét.²² Gondolatai alapvetően ellenkeznek a naturalisták elképzelésével, akik szerint minden mérhető, meghatározható, annak pusztán fizikailag tapasztalható megnyilvánulása alapján.

Az általa kidolgozott elmélet nagy vonalakban a következő: A fenomenológiai redukciót használja, ami annyit jelent, hogy a maga valójában igyekszik vizsgálni a dolgokat.²³ Ezt az *epoché* módszerével valósítja meg. Lényegében zárójelbe teszi a tárgyról szerzhető külső ismereteket, hogy bármiféle ítékezés nélkül tudja vizsgálni azt. Ami a zárójelen kívül marad, az a *tiszta tapasztalat*, *tiszta tudat* és a *tiszta Én* lesz²⁴, ez egyébként nem ragadható meg a természeti vizsgálódás útján.²⁵ Ezekhez kapcsolódva Husserl értekezett az *eidetikus* látásról,

¹⁹ A kérdéshez bővebben lásd Collins monográfiáját: COLLINS: The Bible After Babel.

²⁰ COX: A Guide to the Phenomenology of Religion, 9.

²¹ i.m., 9.

²² i.m., 16–18.

²³ HUSSERL: The Idea of Phenomenology, 33–40.

²⁴ COX: A Guide to the Phenomenology of Religion, 21.

²⁵ i.m., 25.

amely a tudatból indul, függetlenül a tárgytól, de mégis hatást gyakorolva a fizikai valóságra.²⁶ Ezzel feltételez egy olyan tudást, amely nem függ a külső körülményektől. Az interszjektivitás fogalma pedig annyit tesz, hogy a dolgok fenomenológiai vizsgálata során képes vagyok a saját világértelmezésemet átlépni. Ezzel átjárhatóvá válik a határ az én és te között, valamint a vizsgálódó hozzáférhet a „*személyesen túli transzcendens tudáshoz*.”²⁷

3.2. Mi a vallásfenomenológia?

A Husserl elmélete és módszere nyomán született gondolatmenetet vallástörténészek és teológusok is magukévá tették. Ezek közül a legjelentősebbek Rudolf Ottó, Gerardus van der Leeuw és Mircea Eliade. Az ő munkásságuk elengedhetetlen ahhoz, hogy a főpapi ruhát, mint vallástörténeti jelenséget értelmezni tudjuk. A következőkben témánkhoz kapcsolódó gondolataikat röviden mutatom be.²⁸

Rudolf Ottó önmagát nem definiálta volna vallásfenomenológusként. Gondolataira Kant, Fries és Schleiermacher filozófiája volt a legnagyobb hatással, ám metodikája roppant közel állt a Hussler által felvázoltakhoz. Hussler maga A szent című írást az első vallásfenomenológiai munkának tekintette.³³

Rudolf Ottó magyarul is elérhető műve, A Szent, hosszúideje meghatározza a valláskutatást. Megfigyelései tárgyunk szempontjából is jelentőséggel bírnak. Munkájában a legalapvetőbb vallási élmény leírására törekszik. Ez az élmény pedig a szenttel való találkozás.

A szent alatt nem ekölcsi minőséget ért, hanem egy olyan alapvető vallási élményt, amely bizonyos érzelmi reakciókat vált ki az átélőkből.³⁴ Megalkotja a *numinózus* fogalmát, ami végső soron a szent fogalmának eredeti, erkölcsi lerakódásoktól megtisztított változata. Ez a fogalom olvasatában irracionális, azaz nem lehet róla objektív eszközökkel beszélni, helyette az átélő szubjektív élményeire³⁵ és ezek irodalmi, művészeti lecsapódásaira kíván koncentrálni.

„*A szóban forgó tárgy milyenségét nem ragadhatjuk meg racionális fogalmakkal, ez az, ami „kimondhatatlan”; csak kerülő úton közelíthetjük meg, vagyis azáltal, hogy magunkba*

²⁶ i.m., 28.

²⁷ i.m., 29.

²⁸ A fent nevezett három szerző főműve elérhető magyarul is. A munkák szerves részét képezik és képezték a DRHE-n folyó oktató munkának.

³³ DAHL: Phenomenology and the Holy, 18.

³⁴ OTTO: A szent, 15.

³⁵ GOOGCH: The Numinous and Modernity, 107; OTTO: A szent, 108.

mélyedünk és rámutatunk annak az érzelmi reakciónk a sajátos hangnemére és tartalmára, amelyet e tárgy megtapasztalása a lélekben kivált és amelyet önmagunkban kell átélnünk.”³⁶

A numinózással találkozó emberben Rudolf Ottó szerint az alábbi érzületek alakulnak ki: *függőség érzése*, amely olvasatában a teremtményi lét megtapasztalásában gyökerezik. A szent hatalmával szemben az ember törékenynek érzi magát. Ez a félelem érzése, amelyet ő *mysterium tremendum* kifejezéssel ad vissza.

„A vallás nem természetes félelmekből és nem a világgal szemben érzett, általánosnak gondolt 'félelmekből' keletkezett. Az irtózás ugyanis nem természetes, szokásos félelem, hanem már magában véve is a titokzatos első indulat és rezdülés, még akkor is, ha eleinte a 'rejtélyes' nyers formájában jelenik meg; ekkor értékeljük az irtózást első alkalommal egy olyan kategória alapján, amely nem a szokásos, természetes szférába tartozik, és nem is valami természetesre irányul.”³⁷

Másik kifejezés a *majestas*, amely az abszolút megközelíthetlenséget jelenti. Ez végső soron Isten, vagy a szent felséges természetének körülírása.³⁸ Rudolf Ottó numinózusának harmadik eleme az *energia*, amely a szenttel való találkozás során a szentből árad és aktivitásra sarkalja az embert. Ez az energia eredményezi a vallásos buzgalmat.³⁹ A negyedik eleme a numinózusnak a *misztérium*, az egészen más érzése. Itt a szent természetének kettősségéről beszél a szerző, miszerint a szent egyszerre *tremendum* voltában irtózatot és taszítót a megtapasztaló számára, de *misztérium* voltában egyszerre vonzó is.⁴⁰ Vonzóságában azonban megmarad megmagyarázhatatlannak is.⁴¹

3.2.2. Gerardus van der Leeuw

Van der Leeuw *A vallás fenomenológiája* című magyarul is elérhető alapküvének az epilógusában értekezik a fenomenológiai módszerről és elképzeléseiről. Számunkra legjelentősebb a fenomenológia és a filológia, illetve az archeológia kapcsolata. van der Leeuw véleménye szerint:

³⁶ OTTO: A szent, 20.

³⁷ i.m., 25.

³⁸ i.m., 29.

³⁹ i.m., 33.

⁴⁰ i.m., 34.

⁴¹ i.m., 37.

„Ha a fenomenológia teljesíteni akarja feladatát, akkor nagy szüksége van a legtudományosabb filológiai, archeológiai kutatás korrekciójára. Mindig készen kell állnia konfrontációra a tényanyaggal.”⁴²

Van der Leeuw szerint az a fenomenológia, amely kivonja magát a filológiai és archeológiai kutatás korrekciója alól, megszűnik tudomány lenni. Értékét nem veszíti el, de csupán művészetként és fantáziaként lehet rá tekinteni.⁴³

Van der Leeuw úgy látja, hogy a vallásfenomenológia a művészet és a történeti tudományok között helyezkedik el. Ezeknek a struktúrái „közt lebeg”, ismeri és felhasználja módszereiket, de egyikkel sem képes azonosulni maradéktalanul.⁴⁴ A művész és a fenomenológus esetében is kulcsfontosságú a tárgy fogalma. A művész a tárgyból indul ki, de nem kapcsolódik hozzá, míg a fenomenológus kapcsolódik is tárgyához.⁴⁵ Azaz számot vett annak történelmi beágyazottságával.

A vallástudománnyal kapcsolatban megjegyzi van der Leeuw, hogy a történész és fenomenológus szorosan együttműködik, sőt sokszor a kutató személyiségében együtt él a két tudós.⁴⁶ A történész és a fenomenológus is a megtörtént jelenségekkel foglalkozik. A kettő közötti különbség azonban akkor válik nyilvánvalóvá, ha a kutatásban eljutnak egy olyan pontra, ahol a kutatás tárgya érthetlenné válik. Olvasatában a történész ezen a ponton a megtaláltat (addig ameddig a kutatás eljut) „leírja és katalogizálja”; míg a fenomenológusnak „nincsen semmi mondanivalója”.⁴⁷

A teológia és fenomenológia kerédsében van der Leeuw úgy látja, hogy a teológiával ellentétben a fenomenológia a földi dolgokkal foglalkozik. A teológia Istenről beszél, illetve arról a megjelenésről, amit kinyilatkoztatásnak nevezünk. Vertikális vetülete van, míg a fenomenológia a kinyilatkoztatás kizárólag földi megnyilvánulásaival foglalkozik.⁴⁸

„A fenomenológia mit sem tud az égről és poklról. Ő a Földön van itthon, bár a túlvilág szeretete élteti.”⁴⁹

⁴² VAN DER LEEUW: A vallás fenomenológiája, 589.

⁴³ i.m., 589.

⁴⁴ i.m., 594.

⁴⁵ i.m., 594.

⁴⁶ i.m., 594.

⁴⁷ i.m., 594.

⁴⁸ VAN DER LEEUW: A vallás fenomenológiája, 595–596.

⁴⁹ i.m., 596.

3.2.3. Mirea Eliade

A vallásos élmény mikéntjét Eliade, Rudolf Ottóhoz hasonlóan a szenttel való találkozásban látja. A vallásos élmény Eliade számára az úgynevezett *hierofániában* bontakozik ki.⁵⁰

*„Az ember azért tud a szentről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözőnek bizonyul. A szentnek ezt a megnyilatkozását itt hierophánia szóval kívánjuk jelölni (görögül hierosz=szent; phainomai=megmutatkozik). Használható kifejezés ez, mert semmi egyebet nem fejez ki, mint azt, amit etimológiai összetétele tartalmaz: nevezetesen valami szent mutatkozik meg nekünk.”*⁵¹

A *hierofánia* egyrészt a szenttel való találkozást átélő emberben manifesztálódik, másrészt pedig a történelemben.⁵² Elképzelése szerint azonban az utóbbi vizsgálata nem vezethet el a vallási élmény teljességének, azaz magának a jelenségnek a megértéséhez. Gondolatmenetét követve további megállapításokra juthatunk a valláskutatás módszerével kapcsolatban. Olvasatában a vallási jelenségek kutatásának és megértésének magában a vallás kontextusában kell megtörténnie. Számára a vallás *sui generis* jelenség, amely önmagában kutatható. Amennyiben a vallásos élmény kutatását kizárólag a történelmi, szociológiai, régészeti, nyelvészeti illetve egyéb tudományokkal kívánjuk megtenni, úgy az elveszíti vallásos élmény voltát.⁵³ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Eliade elzárkózna a historikus módszerektől.⁵⁴ *„A hagyományos társadalmak embere természetesen **homo religiosus**, viselkedése azonban általános emberi viselkedés kereteibe illik, és azért az egyben a filozófia, antropológia, fenomenológia és a pszichológia tárgya is.”*⁵⁵

Számára a historikus módszer fontos, de nem válasz a végső kérdésre. Saját értelmezésem szerint a historikus módszer a hogyan volt, hogyan történt kérdésekre keresi a választ, míg Eliade inkább a hogyan volt megtapasztható kérdésekre. Eliade számol azzal, hogy a hierofánia, a szent megnyilvánulása nemcsak egyéni élmény, hanem a történelem szintjén is megjelenik. De elsődlegesnek, illetve eredetinek az egyéni élményt tartja.⁵⁶ Ebből következik, hogy „rangsort” állít a vallási élmények és bizonyos értelemben a vallások között is. Minél elemibb az élmény, annál közelebb áll az eredetihez. Ez nem szorul magyarázatra, ám minél távolabb kerül ettől az eredeti ponttól, annál inkább magyarázza, racionálisan megokolja az

⁵⁰ STUSTILL: Eliade, Phenomenology, and the Sacred, 178.

⁵¹ ELIADE: A Szent és a Profán, 7.

⁵² STUSTILL: Eliade, Phenomenology, and the Sacred, 179.

⁵³ i.m., 181.

⁵⁴ i.m., 178.

⁵⁵ ELIADE: A Szent és a Profán, 11.

⁵⁶ STUSTILL: Eliade, Phenomenology, and the Sacred, 183.

élményt. Koloratúrával látja el, törvényekkel bátyázza körül, rendelkezéseket ragaszt hozzá. Olvasatában ez a folyamat végső soron az eredeti élmény degradálódása.⁵⁷

Eliade munkáinak különös sajátossága a roppant széles látószögű vallástörténeti áttekintés. Ebből akár felületességre is következtethetnénk, de szem előtt kell tartanunk, hogy nem egyes vallásokkal, hanem a bennük közös vallási élmény megragadásával kíván foglalkozni.

*„Mi azonban mégis inkább a vallásos élmény sajátos vonásait akarjuk megmutatni, mintsem annak számtalan változatát és a történelem által meghatározott különbözőségeit. Mintha csak úgy akarnánk jobban megérteni a költészet jelenségeit, hogy egy sor össze nem illő példát vonultatunk fel, és Homérosz, Vergilius, valamint Dante mellett indiai, kínai, illetve mexikói verseket idézünk; tehát egyrészt olyan műveket, amelyek történelmileg összefüggnek egymással (Homérosz, Vergilius, Dante), másrészt olyan alkotásokat is, amelyek egyéb alkotásokhoz tartoznak. Irodalomtörténeti szempontból tehát óvatosan kell bánni az ilyen egymás mellé állításokkal, ám ezek rögvessé értékké válnak, mihelyt a költészet jelenségét, mint olyat akarjuk leírni, és lényeges különbséget akarjuk megmutatni a költői és a célhoz kötött, mindennapi nyelv között.”*⁵⁸

Témánk szempontjából, de különösképpen a dolgozat kitekintése miatt különös jelentőséggel bír Eliadénak azon nézete, hogy az eredeti vallási élmények megtalálhatóak és bizonyos mértékben levezethetőek a modern ember vallásos élményeiből.⁵⁹ Mivel az emberre, mint egyetemes lényre tekint⁶⁰, így elképzelhető számára, hogy a régmúlt vallási jelenségek megragadhatóak modern formáikon keresztül. Ezt indokolja az is, hogy a mindenkorai vallásos ember, aki a szent erőterében éli vallási életét, nem csupán *homo religiosus*, hanem *homo symbolicus* is. A szimbólumokban kifejezésre kerülő vallásosság pedig roppant közel áll az eredeti vallási élményhez.⁶¹ Ahogy azt majd látni fogjuk, a főpapi ruhához a szimbolikus magyarázat minden tekintetben közel állt. A múltat és a jelent a vallási élmény egyetemességében összekapcsoló fenomenológiának valós implikációi lehetnek napjaink gyülekezeti életére is.

A rituális ruhához (pl.: palást) fűződő viszony (lelkészé és hívőé egyaránt) eligazítást adhat a főpapi ruha megértésének szempontjából. Fordítva is igaz ez. A főpapi ruha beható vizsgálata segíthet tisztázni a szolgálatot végzőnek és a szolgálatot hallgatónak a liturgikus öltözethez kapcsolódó viszonyát.

⁵⁷ i.m., 184.

⁵⁸ ELIADE: A Szent és a Profán, 12.

⁵⁹ STUSTILL: Eliade, Phenomenology, and the Sacred, 184.

⁶⁰ i.m., 185.

⁶¹ OLSON: The Theology and Philosophy of Eliade, 110.

3.3. A fenomenológiai és historikus módszer

A fentebb leírt fenomenológiai megközelítés eltér a historikustól. Témánk érdekében azonban mind a kettőt szükséges alkalmazni, ezért tisztában kell lennünk a különbségük természetével. Mircea Eliade az alábbi distinkciót teszi fenomenológus és historikus között:

*„'Fenomenológusnak' nevezte azokat, akik az állítják, hogy meg tudják ragadni a vallási jelenségek lényegét és struktúráját, és historikusoknak azokat, 'akik szerint a vallás kizárólag történeti jelenség, minden történelmen túli jelentés vagy érték nélkül'.”*⁶³

A vallás lényege pedig a szentség eleme.⁶⁴ Mowinkel szerint:

*„A vallásos tapasztalat és kapcsolat a szent megtapasztalásához kötött. A vallás akkor 'történik', amikor az ember átéli a szenttel való találkozást. Ennek bizonyossága a vallás alapja. Ez nemcsak erőt vagy erőket feltételez, hanem egy szent erőt.”*⁶⁵

A szent pedig nem ragadható meg, mérhető és írható le tisztán tudományos vizsgálódás útján.⁶⁶ Szintén Eliade szavaival élve:

*„A vallástörténész számára az, hogy egy mítosz vagy rítus történelmileg meghatározott, még nem magyarázza meg a mítosz vagy a rítus mibenlétét. Más szóval a vallási élmény történetisége nem mondhatja el nekünk, hogy végsősoron mi is a vallási élmény.”*⁶⁷

A vallástörténész a dolgokat kutatja, emberi ideákat és hozzájuk kapcsolódó tárgyakat, amelyeknek térben és időben kiterjedésük van. Ez a kiterjedés azonban eltereli a figyelmet a lényegről. Hoppál Kál Bulcsú így idézi van der Leeuw-t:

*„Azt állítjuk, hogy az ember csak akkor lehet objektív, ha a dolgokról – amilyen kaotikusak és formátlanok számára – elfordul, és mindenekelőtt formát és értelmet ad nekik”*⁶⁸

⁶³ HOPPÁL: A vallásfenomenológiától a vallástörténetig, 27.

⁶⁴ i.m., 27. Nem kerülhetjük meg Rudolf Otto korszakalkotó művének ismertetését ezen a helyen. Még ha lábjegyzet keretében is, de hasznos és fontos tisztában lennünk a szenttel mint jelenséggel Rudolf Otto értelmezésében. Ennek oka egyrészt, hogy a szerző olyan megállapításokat tesz, amelyek egyetemes érvényűek. Másrészt pedig a főpap mint a szenttel leginkább kapcsolatba kerülő személy, hasonló fizikai és lelki törvényszerűségek mentén gyakorolja hivatását. OTTO: A szent.

⁶⁵ MOWINCKEL: Religion and Cult, 30.

⁶⁶ Ez már csak azért sem lehetséges, mert a szent természetéből fakadóan távolságtartásra törekszik az embertől. A távolságtartás azonban nem „önös”, hanem pontosan ezzel vonzza magához az embert. MOWINCKEL: Religion and Cult, 31.

⁶⁷ HOPPÁL: A vallásfenomenológiától a vallástörténetig, 28.

⁶⁸ i.m., 30.

3.4. A vallásfenomenológiai megközelítés létjogosultsága jelen dolgozat esetében

A fenomenológiai megközelítés a mi esetünkben úgy alkalmazható, hogy a főpapi ruháról szerzett történeti, teológiai felismeréseket zárójelbe tesszük és megpróbáljuk elválasztani magától a jelenségtől. Annak érdekében, hogy eljussunk ahhoz a vallási élményhez és reakcióhoz, ami elvezet a papi, kultikus ruházat kialakulásához. Mi állhat a főpapi ruha leírásának a hátterében? Valamilyen racionális indíték (hatalom, pompa, vigasztalás, remény) kifejezése, vagy pedig valamilyen ősi vallási élmény.

*„A fenomenológia számára például egy dolog eredetéről vagy a hatásairól alkotott tudás, még nem elégséges ismeret, ezzel nem jutunk el magához a dologhoz.”*⁶⁹ Sőt, Husserl szavaival élve, zárójelbe kell tegyük ezt a tudást, hogy ne zavarja meg a további vizsgálódást.⁷⁰ A főpapi ruha jelensége a maga valójában a következőképpen definiálható: *A szenttel minősített kapcsolatba kerülő személy ruházkodásán/vagy annak hiányán nyoma van a szenttel való találkozásnak*. A eszenciára redukált mondatomat igyekszem a következő részekben bizonyítani.⁷⁴

Egyértelművé kell tegyük: A husserli zárójelbe tevés nem azt jelenti, hogy nem veszünk tudomást tárgyunk térbeli és időbeli elhelyezkedéséről.⁷⁵ Ennek figyelmen kívül hagyása egyrészt felelőtlen lenne, másrészt pontosan tudnunk kell, mit szeretnénk zárójelbe tenni. A főpapi ruha vizsgálatát részletekbe menően kell elvégezzük és le kell vonjuk ebből a szükséges következtetéseket.

3.5. A vallásfenomenológiai megközelítés kulcsfogalmai

Az általános vallástörténeti kutatás a fenomenológiával karöltve bizonyos fogalmi keretet használ. A főpapi ruha tárgyalása esetében is használni fogom ezeket a fogalmakat, amelyeket ezen a helyen vázlatosan szeretnék bemutatni. A 'szent' megkerülhetetlen fogalma mellett mindenképpen szót kell ejtsek a 'mana', 'fétis', 'amulett' és 'relikvia' kifejezésekről.

⁶⁹ i.m., 32. A „dolog” kifejezés alatt az eredeti vallási élményt értem annak a *sui generis* minőségében.

⁷⁰ „A vallástörténetet csábítja a történelem mélysége és a (vallási) jelenségek időhöz való kötöttségéből eredő valós sokszínűsége, mely azonban veszítést okozza s szórszálhasogatásban merül ki. Így eltekintve a vallásfenomenológia átfogó jellegétől.” i.m., 35.

⁷⁴ Ez azonban nem szabad, hogy az általánosítás csapdájába vezessen bennünket. A csapdáról lásd: MOWINCKEL: Religion and Cult, 3–4.

⁷⁵ VAN DER LEEUW: Religion in Essence and Manifestation, 589.

3.5.1. A szent

Rudolf Ottó esetében a szentet megtapasztaló személy lelki reakcióiról beszéltünk. Ezen a helyen egy másik oldalról szeretném megközelíteni a szent fogalmát, annak ereje és „ragályossága” felől. Aki a szentet megérinti vagy kapcsolatba kerül vele, maga is szentté válik, vagy rosszabb esetben életveszélybe kerül. Éppen ezért a szent azt az igényt támasztja, hogy helyesen közelítsünk felé.⁷⁶ A főpapi ruha kapcsán is ennek lehetünk a tanúi. A 2Móz 28,35 ennek az ősi, félelmetes jelenségnek állít emléket.

„Készíts a szegélyére gránátalmákat kék és piros bíborból és karmazsin fonálból körös-körül a szegélyére, közéjük pedig aranycsengettyűket körös-körül. Aranycsengettyű meg gránátalma váltakozzék a palást szegélyén körös-körül. Ezt viselje Áron szolgálat közben, hogy hallható legyen a csengés, amikor bemegy a szentélybe az Úr színe elé, és amikor kijön onnan, hogy meg ne haljon.” 2Móz 28,33–35⁷⁷

3.5.2. A mana

A szenttel kapcsolatba kerülő tárgyakhoz különböző képzeteket és fogalmakat rendelhetünk, mint például a mana, fétis, amulett és relikvia fogalmai. Ezek fokozatosan épülnek fel, egyik a másikkól következik, de úgy, hogy megőriznek elemeket a másikkól.

A legősibb kétségtelenül a *mana* fogalma. Ezt R. H. Codrington⁷⁸ 19. századi Melanéziában tevékenykedő misszionárius munkájából ismerjük.⁷⁹ A mana egy „láthatatlan erő”, amely meghaladva az emberi elképzelést átjárja a tárgyakat, állatokat és esetenként az embereket is. Az ember saját minőségében nem lehet mana, de mana birtokába kerülhet, lényét átjárhatja a

⁷⁶ MOWINCKEL: Religion and Cult, 31.

⁷⁷ A bibliai idézetek az Új Revideált Fordítású bibliából származnak.

⁷⁸ Robert Henry Codrington anglikán lelkész úttörő antropológusa volt a csendes-óceáni szigetvilágnak. Oxfordi tanulmányai után 1857-től Új-Zélandon tevékenykedett, majd 1867-től csatlakozott a melanéziai misszióhoz. Az itt eltöltött 20 éve alatt a lelkészi szolgálat mellett mélyreható antropológiai és nyelvészeti kutatásokat folytatott. 1885-ben jelenik meg a *The Melanesian Languages* című munkája, majd 1896-ban a *Dictionary of the Language of Mota* és a témánk szempontjából legfontosabb, antropológiai mérföldkő az 1891-es *The Melanesians*. LAL–FORTUNE: The Pacific Islands, 190. Codrington mana fogalmának hatástörténetéről és fogalom kikristályosodásáról kutatásában bővebben lásd: MEYLAN: Mana: A History of a Western Category, 39–52. Codrington definíciója szerint a mana: „Hatalom vagy hatás, nem fizikai s bizonyos értelemben természetfeletti; de testi erőben vagy mindenféle olyan erőben, vagy képességben nyilvánkozik meg, amellyel egy ember rendelkezik. Ez a mana nem kötődik egyetlen tárgyhoz, de majdnem valamennyi tárgy által átvihető: a szellemek (...) birtokolják, és képesek közvetíteni (...) Az egész melanéziai vallásnak az a lényege, hogy az emberek ezt a manát megszerzik maguknak, vagy saját javukra hasznosítani igyekeznek.” VAN DER LEEUW: Religion in Essence and Manifestation, 20.

⁷⁹ i.m., 20.

manaként értelmezett hatalom.⁸⁰ van der Leeuw szerint: „*Ahol valami rendkívüli, nagy, hatékony, sikeres jelenik meg, ott manáról beszélnek. Itt teljesen hiányzik az elméleti érdeklődés.*”⁸¹

A mana jelenségének létét bizonyítani az Ószövetség anyagában mára már lehetetlen. Amennyiben beszélhetünk értékítélet-mentesen a vallások fejlődéséről, úgy meg kell állapítsuk, hogy a mana-képzetek a vallásosság olyan korai szakaszának szereplői, amelyek évezredekkel az Ószövetség legkorábbi szövegei előtt játszhattak fontos szerepet Szíria-Palesztina már ismeretlen népeinek életében.

3.5.3. A fétis

A *fétis*⁸² fogalmának nyomai már felfedezhetőek a Biblia lapjain, különös tekintettel a szent sátorhoz kapcsolódóan.⁸³ A fetisizmus alatt a tárgyak tiszteletét értjük. Ezek lehetnek mesterségesek, de eleinte a természetben fellelhető egyszerű tárgyakat tekintették fétisnek.⁸⁴ A természeti tárgy valamely sajátossága (alakja, színe stb.) azt feltételezi, hogy erő lakozik benne.⁸⁵ Ezt az erőt igyekszik birtokolni és a maga boldogulására használni az egyén. A tisztelet tárgya nem lehet túlságosan nagy: azok használhatóak leginkább fétisként, amelyeket a birtokos magával vihet.⁸⁶ A tárgy hatalmának eredete a fetisizmus szempontjából másodlagos. Nem az a kérdés, hogy a fétis honnan nyeri erejét, elég csupán annyi, hogy hatalommal rendelkezik.⁸⁸ Amikor a fétis birtokosa az iránt érdeklődik, hogy mi vagy ki áll a fétis ereje mögött, megérkezünk az istenséghez.

A fétis fontos tulajdonsága, hogy nemcsak egyéni, hanem közösségi tárgyként is funkcionálhat. Ebből a szempontból jelentőségteljes a szövetség ládája, hiszen több olyan bibliai szakaszt

⁸⁰ A mana részletes bemutatásához lásd: CODRINGTON: The Melanesians, 191–193.

⁸¹ VAN DER LEEUW: Religion in Essence and Manifestation, 20.

⁸² A fogalom portugál hajósoktól ered, akik a 15. század végén Nyugat-Afrika partvidékén találkoztak a tárgyak tiszteletét gyakorló törzsekkel. A fogalmat a 18. század elejéig negatív kicsengéssel használták. Az első tudományos jellegű elemzés Charles de Brosses-hoz köthető. Auguste Comte a felvilágosodás fejlődésmélettől áthatva a fetisizmust a vallási fejlődés első lépcsőjének tartotta (fetisizmus-politeizmus-monoteizmus). Ezzel szakít a 20. században Marcel Mauss, majd pedig véglegesen Claude Lévi-Strauss tisztázza a kérdést. VON STUCKRAD: The Brill Dictionary of Religion, 731–733.

⁸³ VAN DER LEEUW: Religion in Essence and Manifestation, 39.

⁸⁴ VAN DER LEEUW: A vallás fenomenológiája, 31.

⁸⁵ i.m., 31.

⁸⁶ A leggyakoribb fétisek: szerszámok, amelyek az alkotó, következőképpen isteni tevékenység eszközei; a fegyverek: amelyek életet elvevő és sikert, hadi sikert adó ereje teljesen egyértelműen megnyilvánul. i.m., 33–34.

⁸⁸ VAN DER LEEUW: A vallás fenomenológiája, 32.

olvashatunk, amelyben a láda fétisként való értelmezését dokumentálja.⁸⁹ Úgy tűnik, hogy a láda Izrael vallási életének egy megelőző szakaszából származott, ahol egy fétis nem állt szöges ellentétben YHWH kialakulófélben lévő kultuszával. Ahogy azonban erősödött a hivatalos kultusz, úgy tűnik el gyakorlatilag nyomtalanul a szövetség ládája a Biblia szövegéből.⁹⁰

3.5.4. Amulett

A fétishez szorosan kapcsolódik az *amulett* fogalma. Az amulettek esetében még inkább kidomborodik egyszerűen hordozható jellegük. A számunkra mára profánná vált használati tárgyak, például az ékszerek minden valószínűség szerint amulettek voltak, és csak később veszítették el ezt a mágikus funkciójukat. Az anyag nem mellékes az amulett szempontjából. Minél ritkább és értékesebb, annál intenzívebb a benne rejlő erő.⁹¹ Érdekes dinamikát figyelhetünk meg az amulettekkel kapcsolatban. „Amikor hivatalosan helytelenítik őket, akkor használatuk az egyéni kegyesség felé tolódik el. Amikor azonban elfogadottá válnak, akkor gyakran teológiai diskurzusok tárgyává válnak.”⁹²

3.5.5. Relikviák

A *relikviák* is egyfajta fétisek. Itt azonban az erő forrása már egy szent személy vagy hely és nem maga a tárgy.⁹³

⁸⁹ A 1Sám 4-ben arról olvasunk, hogy a filiszteusoktól elszenvedett vereség után közfelkiáltással, mint egy győzelmi varázstárgyat, hozzák el az Úr ládáját. Majd a Dávid általi szállítás során történik egy tragédia. Uzza, amint hozzányúl, életét veszti: 2Sám 6; majd pedig Obed-Edom háza kap áldást a láda pusztája jelenléte miatt: 1Krn 13,12. SHIN: The Ark of Yahweh in Redemptive History, 33.

⁹⁰ A szövetség ládája mint fontos kultuszi kellék bekerül az első templomba (1Kí 8,3-8), ám a második templom építése során a láda nem tűnik fel. EHRLICH: The Disappearance of the Ark of the Covenant, 174. Természetesen adja magát, hogy a láda a sorozatos fosztogatásoknak esett áldozatul. Ez is lehetséges, ám Theodore D. Ehrlich arra gondol, hogy a láda Atalja uralkodása alatt pusztult el. A 2Kí 11 beszámolója alapján nem alaptalan ez az elképzelés, hiszen joggal feltételezhetjük, hogy a Jéhu által elkövetett vérengzést keményen meg akarta torolni Atalja. Bosszúja nemcsak a királyi családra, hanem minden bizonnyal a kultuszra is kiterjedhetett. Ehrlich szerint a láda elpusztult, ám a papság és a kultuszi személyzet sokáig úgy tett, mintha a láda még mindig a helyén lenne. Erre nyilván a pánik elkerülése és érthető vallási érdekek miatt volt szükség. Az első, aki ki meri mondani az igazságot, Jeremiás a Jer 3,16-ban.

⁹¹ HUTTER: The Brill Dictionary of Religion, 54–55.

⁹² i.m., 54.

⁹³ VAN DER LEEUW: A vallás fenomenológiája, 36.

3.5.6. Tabu

A tabu szintén a polinéziai szigetvilágból származó fogalom. Tulajdonképpen vallási jellegű tilalmat jelent. Egyrészt jelenti, hogy egy tárgyat a hétköznapi használatból kivonnak, másrészt pedig jelenti magát a tárgyat is.⁹⁴ Az amulett mellett a tabu a másik olyan fogalom, amelynek egyértelmű nyomai vannak a Szentírásban. Legegyértelműbben a Józs 7-ben található Ákán bűne, illetve a szövetség ládájához kapcsolódó igehelyeket (1Sám 6,19-20; 2Sám 6,7) nevezhetnénk meg. Itt azonban a tárgyak nem a saját minőségüknél fogva voltak tabuk, hanem azért, mert Isten számára el voltak különítve.⁹⁵ A főpapi ruha is bizonyos értelemben tabu tárgyát képezte. A főpap számára volt elkülönítve és viselése is speciális helyzetekhez volt kötött. Ez 44,17-19-ben a főpapi, szentséggel közvetlen kapcsolatba kerülő ruháról azt olvassuk, hogy át kell belőle öltöznie a papnak mielőtt a nép közé megy.⁹⁶

⁹⁴ JÖDICKE: Taboo, 1835.

⁹⁵ MILLER: The Religion of Ancient Israel, 132–133.

⁹⁶ MILGROM: Leviticus 1-16, 447–448.

4. A főpapi ruha bibliai-teológiai vizsgálata

4.1. Alapvető ruhadarabok ószövetségi elnevezése

Az alapvető ruházkodásról gazdag nemzetközi irodalom áll rendelkezésünkre, amelynek gerincét a nagy bibliai szótárak ruházkodásról írott szócikkei jelentik, illetve azok az alpművek, amelyekről a kutatástörténet kapcsán értekeztem. A magyar lexikális irodalom is kielégítő információval szolgál. A Keresztyén Bibliai Lexikon bőven közli Dr. Nagy Antal szócikkét ruha és ruházkodás címszó alatt,⁹⁷ Haad lexikona rövidebb, de elégséges információval szolgál.⁹⁸ Éppen ezért, ezen a helyen csupán egy rövid áttekintést kívánok adni az ószövetségi ruházkodásról.

A Biblia szövege alapján nehéz pontosan rekonstruálni a vaskor időszakának öltözködését.⁹⁹ A leggyakoribb általános fogalom a ruhára (több, mint 200 alkalommal) a כְּתָנִים. A legalapvetőbb, funkcionális ruhadarab a külső köntös, amelyet túvel, övvel vagy gombokkal fogtak össze.¹⁰⁰ Erre több kifejezést találunk: שְׂמָלָה, מָדוֹן, כְּסוּיָה, אֶדְרֶת, מַעֲיֵל.¹⁰¹ Közös bennük az esztétikai szerep mellett az, hogy valamilyen egyéb, praktikus funkcióval is rendelkeztek. Azt is meg kell jegyezzük, hogy ezek a ruhadarabok voltak leginkább szem előtt, ezért rajtuk keresztül jutott kifejezésre a szociális státus. Jól ismert bibliai kép a gyász, illetve a kétségbeesés során megszaggatott ruha.¹⁰² Köntöst tehát nemcsak a külső, de a belső lelki állapot megjelenítésére is gyakran használtak.¹⁰³ A שְׂמָלָה-t és a כְּסוּיָה-ot minden bizonnyal munka közben levetették.¹⁰⁴ Alsóruhák közül az אֶזְזוֹר-t, a skótszoknyaszerű alsót kell kiemeljük. Ez a lenből készült ruhadarab övvel¹⁰⁵ került összefogásra, amelyre így használati tárgyakat akaszthattak.¹⁰⁶ A כְּתָנִים a későbbi görög, római chiton előfutára lehetett. Ezt vagy közvetlenül a testen, vagy az אֶזְזוֹר felett viseltek. Munka idejére ezt a hosszú ruhadarabot az övbe gyűrve viselték.¹⁰⁷ Speciális

⁹⁷ NAGY: Ruha, ruházkodás, 443–445.

⁹⁸ HAAG: Öltözet, 1363–1365.

⁹⁹ EDWARDS: Dress and Ornamentation, 232.

¹⁰⁰ i.m., 232.

¹⁰¹ (שְׂמָלָה): 2Móz 12,34: olyan köntös, amelybe akár egy teknőt is bele lehetett kötni és szállítani, valami hasonló értelemben, mint Gedeon esetében (Bír 8,25); (מָדוֹן): 2Sám 10,4; 1Kron 19,4: hosszú köntös, amelyet levágtak Dávid; (כְּסוּיָה): 2Móz 22,26; Jób 24,7; 31,19: olyan felsőruha, amely takaróként is funkcionál; (אֶדְרֶת): 1Kir 19,13: olyan felsőruha, vagy annak egy darabja, amellyel el lehet takarni az arcot; (מַעֲיֵל): 1Sám 15,27; Zsolt 109,29; Jób 2,12; Ezsd 9,3: köpeny, amelyet gyász vagy komoly elkeseredés esetén megszaggattak.

¹⁰² Lásd.: THI PHAM: Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible, 25.

¹⁰³ KING: Life in Biblical Israel, 269.

¹⁰⁴ i.m., 268.

¹⁰⁵ KING: Life in Biblical Israel, 266. Ez utóbbi nem feltétlenül jelentette az általunk is ismert bőrvet, hanem lehetett egy többrét hajtott anyag is. Az így képződő hajtásokban eszközöket lehetett tárolni. i.m., 267.

¹⁰⁶ EDWARDS: Dress and Ornamentation, 233.

¹⁰⁷ KING: Life in Biblical Israel, 266.

alsónemű volt a כִּתְרוֹן amelyet a papok viseltek (2Móz 28,42; 39,28; Ez 44,18) azért, hogy szemérmük ne látszódjék ki.

Fejfedők közül a כִּתְרוֹן-ról kell szólnunk: 2Móz 29,6-ban és Zak 3,5-ben a 'süveg' fordítás; 1Kir 20,31-ben pedig a 'kötél a fej körül' kifejezés adja vissza. A כִּתְרוֹן kifejezést Jób 29,14-ben az új fordítású revideált Biblia süveggént fordítja, míg az Ézs 3,23-ban turbánként. A szandált – נַעֲלָה – bőrszalagokkal rögzítették a lábhoz. A nyilvánvaló funkcion túl fontos szerepet töltött be a szokásjogban is, Ruth 4,7–10 alapján.¹⁰⁸

Általánosságban elmondható, hogy a ruha komoly értéket képviselt az ókorban. Ezt jól jelzi, hogy váltásruha birtokában lenni komoly kiváltságot jelentett, erről 1Móz 45,22 és Bír 14,12 tanúskodik.¹⁰⁹

datálásával és keletkezésével kapcsolatos kérdések

5.1. A kutatás határvonalai

Mielőtt rátérnénk a főpapi ruha elemeinek konkrét vizsgálatára, szót kell ejtsünk az ezzel foglalkozó fontosabb szakaszok szerzőségére, datálására. A legfontosabb természetesen a 2Móz 28 és 39 beszámolója, de szót kell ejtsünk ezen a helyen 2Móz 29-ről és a 3Móz 6 és 8. fejezetéről, ahol Áron és fiainak felszenteléséről olvashatunk, illetve érintőlegesen Ezékiel könyvének 44. részéről. De érinteni fogjuk a 3Móz 16-is, ahol egy valamelyest eltérő ruházatkodási leírásról olvashatunk. Jelen munkában a 2Móz 28 és 39 kapcsolatának kérdésére helyezek nagyobb hangsúlyt, míg a többi szakaszt abból a szempontból vizsgálom, hogy hogyan segít árnyalni a 2Móz-i részeket. Ennek az az oka, hogy a 2Móz 28 és 39 adják közre a legteljesebb képet a főpapi ruháról, illetve arra igyekszem rámutatni, hogy ez a két fejezet volt hatással a többire szakaszra.

5.2. A P forrás kutatásának fontosabb áramlatai és a forrás datálása

A pentateuchos kutatás egyik sarkallatos pontja a források datálásának a kérdése. Már Wellhausen kutatásai előtt is ismertek voltak a Pentateuchos különböző forrásai. A Wellhausen-i dokumentum hipotézis nyomán nagyvonalakban az alábbi módon határozhatjuk meg a P keletkezését: a J és E, valamint a D után megszületik a P.

¹⁰⁸ FENTRESS–WILLIAMS: Ruth, 113–114.

¹⁰⁹ KING: Life in Biblical Israel, 265. A ruha cserélésének lehetnek rituális, vagy éppen gyászhoz kapcsolódó okai is. Lásd: 1Móz 35,2; 2Sám 12,20.

A P Mózes első könyvének elejétől követi a J kronológiáját, majd egyre hangsúlyosabb lesz a 2Móz 25–31 valamint a 2Móz 35–40 között, illetve a 3Móz-ban pedig egyeduralkodóvá válik.¹¹⁰ A fejlődés utolsó fázisában egy redaktor R^P összedolgozta a JED-t a P-vel úgy, hogy a P történeti keretét használta.¹¹¹ A P-n belül már Wellhausen is elkülönített különböző dokumentumokat (H; 3Móz 17–26) ez azonban nem befolyásolja lényegében kutatásomat.¹¹² A kutatók általánosan egyetértenek egy saját P forrás létében,¹¹³ amelynek elemei az általunk tárgyalt szakaszok.¹¹⁴ A tudományos vita jelen pillanatban nem a forrás létezése körül, illetve szakaszaink ide tartozásában bontakozik ki, hanem a P kompozíciója, datálása és teológiai szándéka körül.¹¹⁵ Kompozíció kérdésében a narratív és jogi szövegek viszonya lényeges. Az előbbi a Pg míg az utóbbi a Ps.¹¹⁶ A Pg menetébe az általunk is vizsgált szakaszok (2Móz 25–31; 35–40; 3Móz 8–9) később ékelődtek be.¹¹⁷ A Pg redakciónális jellege mellett Cross érvel,¹¹⁸ aki a 2Móz 19,1–4Móz 10,10 közötti szakaszokon kívüli P anyagokra úgy tekint, mint a JE kiegészítéseire, amelyek bevezették a masszív saját anyagot.¹¹⁹

¹¹⁰ WHYBRAY: *The Making of Pentateuch*, 21.

¹¹¹ i.m., 21.

¹¹² i.m., 31.

¹¹³ A Genezis, Exodus és Numeri esetében felmerült a gyanú, hogy nem független forrás, hanem csupán redakció. MILGROM: *Priestly 'P' Source*, 454. Az ide húzó kutatókhoz (K. Ellinger, M. Noth, O. Kaiser, N. Lohfink, L. Schmidt, W. H. Schmidt, R. Smend, E. Zenger) és érveik vázlatos ismertetéséhez lásd: RÓZSA: *Az Ószövetség Keletkezése*, 210. Baden az alábbi érveket hozza fel: 1. Sok esetben a P kiegészítésekre szorítkozik a Pentateuchosban, ám amikor teljes narratívákat közöl, akkor azok önállóan is érthető koherens egységet alkotnak (a nagyobb egységek felsorolásához lásd a hivatkozott helyen). 2. Vannak olyan szakaszok, amelyeknek nincsenek paralelljei (többek között ilyen a szent sátor leírása). 3. Amikor P és nem P elbeszél egy eseményt, akkor azt nem ugyanazon a módon teszi. Lásd: BADEN: *The Composition of the Pentateuch*, 177–178. Azt is számításba kell venni, hogy P nem függ JE-től. Önállóan is olvasható, ez pedig egy komoly redakció ellen szóló érv. BADEN: *The Composition of the Pentateuch*, 179.

¹¹⁴ Noth elfogadta létét valmainál véleménye szerint a P forrás biztosította a pentateuchos irodalmi keretét. Lásd: RENDTORF: *Martin Noth and Tradition Criticism*, 100. és NOTH: *History of Pentateuchal Traditions*, 8. HOUTMAN: *Exodus*, 310.

¹¹⁵ KING: *The Realignment of the Priestly Literature*, 17. A diskurzus jelenlegi tárgyalásához lásd: GUILLAUME: *Land and Calendar*, 1–11. DOZEMAN: *Exodus*, 34. A Pentateuchoson belüli P korpuszhoz magyarul lásd: KUSTÁR: *A pentateuchos forrásművei*.

Az egyik fontos pont a P forrás jogi vagy narratív szakaszainak meghatározása. Lásd: KING: *The Realignment of the Priestly Literature*, 18.

¹¹⁶ Martin Noth a Pg-re fókuszál, míg Milgrom Ps felől közelít. KING: *The Realignment of the Priestly Literature*, 19. Ez azt jelenti, hogy a Pg előbbi, míg a Ps későbbi anyagnak tekintendő. i.m., 21.

¹¹⁷ KING: *The Realignment of the Priestly Literature*, 22.

¹¹⁸ Továbbá: Seters, Rendtorff, Vermeyen. NICOLHSON: *The Pentateuch in the Twentieth Century*, 62.

¹¹⁹ KING: *The Realignment of the Priestly Literature*, 24. Az ide húzó kutatókhoz: (F. M. Cross, J. Van Seters, R. Rendtorff, S. Tengstörn, E. Blum, P. Weimar.) és érveik vázlatos ismertetéséhez lásd: RÓZSA: *Az Ószövetség Keletkezése*, 210. A kutatók részletes álláspontjához lásd: SETERS: *The Pentateuch*, 161–189. A probléma akkor merül fel, amikor a P forrás kisebb darabjait vizsgáljuk, amelyek leginkább a patriarchatörténetekben szóródtak széjjel. Itt olyan apró kiegészítések nyomaira bukkanhatunk, amelyek viszont redakció irányába mutatnak. Baden megjegyzi, hogy a Rózsza Huba által is felsorolt kutatók a P-t a JE-hez képest vizsgálják. A JE patriarchatörténeti színes narratívák, ám ez nem jelenti azt, hogy P hallgatása a redakció árulkodó jele. P számára ezek a szakaszok kevesebb jelentőséggel bírnak, és pontosan ezért nem is szentel nekik hosszabb szakaszokat. BADEN: *The Composition of the Pentateuch*, 180–181.

5.3. Datálás

Wellhausen álláspontja szerint a P forrás a fogság utáni állapotokról tanúskodik, amikor a törvény volt az izraeli társadalmat leginkább meghatározó faktor.¹²⁰ A papi szerepkör is ebben jelenik meg, hiszen a J forrás nem is emlékezik meg a főpapi tisztról.¹²¹ Elképzelése szerint a fogság utáni évszázadban születhetett meg a papi irat.¹²² Következésképpen a főpapi ruhához kapcsolódó utasítások, leírások és hiedelmek is ebben a korban gyökereznek, vagy legalábbis kerülnek írásba foglalásra. A logika e mögött az, hogy a P dokumentum megalkotásával majd redakciójával szerzői a megerősödő papi teológiának akartak hangot adni.¹²³

Ők a fogság alatti, de inkább a fogság utáni munkaként kezelik. Érveik a következők: a deuteronomista történeti mű számára P felismerései nem játszanak szerepet; P-nek nincsen letelepedéstörténete, amely a babiloni fogságból való szabadulás előestéjén egy meglehetősen logikus mozzanat lenne. Ezek fényében a keletkezés időpontja Círusz uralkodásának kezdete: Kr. e. 550, és a hazatérést garantáló ediktum megszületése: Kr. e. 538 lehet.¹²⁴ Természetesen a kultikus rendelkezésekre vonatkozó anyag ennél régebbi forrásokból táplálkozhatott.¹²⁵ Különösen igaz lehet ez a papi ruhára, amelynek elemei jóval régebbiek, mint a P beszámolója.¹²⁶ Ennek ellenére a legelfogadottabb datálás szerint a Papi Törvény, amely szakaszunknak helyet ad, a Kr. e. 6. század vége és a Kr. e. 5. század eleje között keletkezett.¹²⁷ Ugyanakkor a papi ruha beszámolója jól beleilleszthető egy fogság alatti gondolatmenetbe is. „A krízist még növelte az a körülmény is, hogy Babilon az ókori Kelet nagy kulturális és vallási központja volt. Ősi kultúrája, a birodalom hatalmas építkezései és pompája, Marduknak, Babilon főistenének fényes kultusza, mind azt sugallják: Marduk győzött Jahve felett. Ebben a környezetben veszélyt jelentett az idegen népekbe való beolvadás lehetősége.”¹²⁸ Talán a főpapi

¹¹⁹ Az előttünk álló szövegből, annak tartalmából és természetéből kifolyólag megállapíthatjuk, hogy a 2Móz 28 és 2Móz 39 beszámolója a P forrás munkája. A papi ruha szinte képszerű részletessége ellentmondani látszik annak, hogy a P forrás JE redakciója. A redakció összesímtásra törekszik és nem gyökeresen új dolgok bemutatására. Márpedig a főpapi ruha ilyen részletgazdag tárgyalása nemcsak a JE-től, de még a hivatalos kultuszt feltételező DTM-től is idegen.

¹²⁰ WELLHAUSEN: Prolegomena 361. A törvények közzül vannak olyanok, amelyek roppant ősie pl.: emberölést tiltók, de például a főpapi ruhához és a papok viselkedéséhez kapcsolódóakat lehetetlen nem késői, hivatalos kultuszt feltételező anyagnak tekinteni. Lásd: KING: The Realignment of the Priestly Literature, 15.

¹²¹ ELRAFAEI: Wellhausen and Kaufmann, 62.

¹²² ELRAFAEI: Wellhausen and Kaufmann, 37.

¹²³ WHYBRAY: The Making of the Pentateuch, 28.

¹²⁴ ROOKE: Zadok's Heirs, 12–13.

¹²⁵ i.m., 13.

¹²⁶ i.m., 18.

¹²⁷ KARASSZON: Tér és idő, 114.

¹²⁸ RÓZSA: Az Ószövetség Keletkezése, 216.

ruha beszámolóját éppen az elnyomó hatalom papjai ihlették? Ha Marduk papjai és a többi babiloni istenség temploma, kultusza hatalmas, akkor mennyivel inkább YHWH kultusza!

Wellhausen ellenében és a korai datálás mellett Dillman, majd Yehezkel Kaufman foglalt állást.¹²⁹ Számára különös jelentőséggel bírtak a Pentateuchosban található törvénygyűjtemények, JE gyűjteménye a 2Móz-ban; a papi törvénygyűjtemény a 2Móz, a 3Móz és a 4Móz könyveiben, illetve a deutornómium törvényei a 5Móz-ban.¹³⁰ Moshe Weinfeld¹³¹, majd Menahem Haran¹³² és Avi Hurvitz.¹³³ Álláspontjukat nemcsak nyelvészeti, hanem logikai érvekkel is védik, ugyanis a templomnak kellett, hogy legyen rituális rendje.¹³⁴

Kaufman elképzelése szerint a monoteizmus Izrael kezdeti és eredeti ötlete volt, amelynek bizonyítékát a P forrásban, illetve annak ősiségében látta.¹³⁵ Elképzeléseit azzal támasztotta alá, hogy a P forrás számára a D forrás rendelkezéseink egy része ismeretlen. A P nem tiltja a központi kultushelyen kívüli áldozatot, holott azt a D hangsúlyozza.¹³⁶ A választott város és központi templom említésének hiánya, illetve a szent sátorral való helyettesítése.¹³⁷

Egy köztes álláspont a fogság alatti és az első visszatérés idejére teszi a forrást.¹³⁸ Az ezt képviselő kutatók Zenger és Fritz egy az utópisztikus jövőbe irányuló elbeszélésként értelmezi a P-t.

Doktori dolgozatom nem kíván ebben a vitában állást foglalni, hiszen úgy próbálok egy lehetséges fogság előtti datálás mellett érvelni, hogy a textilkészítés tárgyi kultúráját vonom be a vizsgálódásba. Ennek ellenére azonban nem kerülhetem meg a vonatkozó szövegek nagyobb egységeinek vizsgálatát, illetve egyes elemeinek kibontását és bemutatását. A nagyobb egységek vizsgálata alább következik, ám a ruha egyes elemeinek nyelvészeti, exegetikai elemzését a dolgozatom egy másik fejezete tárgyalja.

¹²⁹ KAUFMAN: The Religion of Israel.

¹³⁰ ELRAFAEI: Wellhausen and Kaufmann, 100.

¹³¹ WEINFELD: Deuteronomy and the Deuteronomic School, 183–186.

¹³² HARAN: Temples and Temple Services, 146–147.

¹³³ HURVITZ: The Language of the Priestly Source and its Historical Setting

¹³⁴ SKA: Introduction to Reading the Pentateuch, 159.

¹³⁵ ELRAFAEI: Wellhausen and Kaufmann, 104.

¹³⁶ i.m., 104.

¹³⁷ i.m., 105.

¹³⁸ SKA: Introduction to Reading the Pentateuch, 159.

5.4. A 2Móz 28 és 2Móz 39 kettős természete

Általánosságban elmondható, hogy a 2Móz 28 és 2Móz 39 beszámolója a szent sátorról szóló, 2Móz 25–40-ig terjedő nagyobb egység szerves része. Ez pedig a 2Móz 25 és 3Móz 27 közötti Papi Törvényként számontartott szakasz fontos része.¹³⁹

A szent sátorról szóló szakasz kétségtelenül roppant fontos lehetett a P forrás szerzőjének. Egyetlen épületről és annak berendezéséről sem áll rendelkezésünkre ilyen bőséges anyag, továbbá egyetlen más ruhadarabot sem ismerünk annyire részletesen, mint a főpapi ruhát.¹⁴⁰ Ezen felül azt is fontolóra kell vegyük, hogy a P forrás számára roppant jelentőségteljes főpapi tiszthez kapcsolódik a ruha.

Az első és legfontosabb megfigyelés, amit tehetünk, az a 2Móz 28 és 2Móz 39 kettős természete. Karasszon István hosszabban értekezik arról, hogy itt szándékolt szerzői munkát kell értsünk. Véleménye szerint a két szakasz a gyakorlatilag középen elhelyezkedő aranyborjú-történet köré szerveződik. Áron és Izrael fiainak eltévelyedése az I. Jeroboám által felállított bikaszobrokra rímel, amely a templomot elpusztító babiloni fogság szimbólumává válik.¹⁴¹ Jeroboám vétkéből és a nyomán járó eltévelyedésből kifolyólag az első templomnak pusztulnia kellett. A templom azonban a régi pompájában, az isteni rendelkezéseknek megfelelően újjáépül. *„Az Ex 25–40 felépítése egyáltalán nem tűnik kuszának, sem önmagában ellentmondónak, ha azt feltételezzük, hogy itt a második templom teológiai programjáról van szó, ami gyakorlatilag az első templom megismétlése akar lenni, mégis apró eltérések észlelhetők az előző templomhoz képest.”*¹⁴²

Cornelious Houtman monumentális Exodus kommentárjában valóságos csodaként értelmezi, hogy az aranyborjú történet után lehetőség nyílik a sátor elkészítésére. Először számol azzal a lehetőséggel, hogy a két rész egy szerző alkotása. Az Ugariti szövegekben az ehhez hasonló ismétlések bevettek és szokványosak, ott pedig bizonyíthatóan egy szerzőtől származnak a szövegek.¹⁴³

Másik lehetséges, hogy A szöveg leírását B szöveg szerzője bizonyítja és érthetővé teszi.¹⁴⁴ A és B ugyanattól a szerzőtől származnak, de más-más forrásokat használt.¹⁴⁵

¹³⁹ KARASSZON: Tér és idő, 114.

¹⁴⁰ GEORGE: Israel's Tabernacle as Social Space, 1.

¹⁴¹ KARASSZON: Tér és idő, 119.

¹⁴² KARASSZON: Tér és idő, 117–118.

¹⁴³ HOUTMAN: Exodus, 313.

¹⁴⁴ HOUTMAN: Exodus, 313.

¹⁴⁵ i.m., 313.

Menahhem Haran úgy látja, hogy a szent sátor iránti sajátos tisztelet áll az ismételtség háttérében.¹⁴⁶

5.5. 2Móz 28 és 39

Ha a 28. fejezet bevezetőjére vetünk egy pillantást, akkor láthatjuk, hogy a főpapi ruha terveit adja közre az Úr. A 28. fejezetben a ruhák még nem léteznek, csupán isteni kijelentés hangzik el velük kapcsolatban. A 39. fejezetben azonban már, mint elkészült ruhaneműket látjuk őket.¹⁴⁷ A 28. rész helyszíne a sínai, míg a 39 helyszíne a tábor és nép, valamint a kézművesek közössége. Mi lehetett ezzel a célja a 2Móz szerzőjének? A legkézenfekvőbb magyarázat az, hogy a Mózesnek adott istenti rendelkezés maradéktalanul megvalósult.¹⁴⁸ Az ismételtség tehát Mózes engedelmes hűségének a bizonyítéka a hajlék kialakításával kapcsolatban. Ha ezt a felvetést igaznak fogadjuk el, akkor az lenne a logikus, hogy a 39. fejezet minden tekintetben megegyezne a 28. fejezettel. Ez azonban nem teljes egészében igaz. A következőkben megtekintjük az egyes ruhadarabokat, leírásukat és 39. fejezetben való megvalósulásukat.

5.5.1. Éföd

Az éföd leírásával kapcsolatban a 28. fejezet 9 verssel, míg a 39. fejezet 6 verssel rendelkezik. A 39. fejezet érezhetően rövidebb még úgy is, hogy az 5. és 7. versek második fele az ahogyan megparancsolta Mózesnek az Úr formulával zárul.

A 28. fejezet részletesebben tárgyalja az éföd két égkövének megmunkálását és vésését 10–11. vers, illetve ehhez kapcsolódóan a 12. versben megjelenik Áron, mint aki Izrael törzseinek neveit emlékeztetőül hordja. A 28. fejezetben a 13–14. versekben található színarany lánc teljesen hiányzik a 39. fejezetből. A szöveg nem világos, de talán a két ónix kő arany foglalatát összekötő láncról van szó.

A 39. fejezetben az említett formulán túl a 3. vers szolgál újabb információval. Itt arról az eljárásról kapunk tájékoztatást, amellyel a különböző fonalak közzé bedolgozták az arany szálakat. Ez nem található a 28. fejezetben, de logikailag teljesen megállja a helyét a 39. fejezetben. A különleges anyagokat előíró isteni rendelkezés a 28. részben technikai tanácsokat nem ad, csupán rendelkezéseket biztosít. A 39. fejezet talán nem csak Mózes hitelességét bizonyította, hanem az eljárás leírásával magyarázta az olvasó számára a ruhadarabot.

¹⁴⁶ HARAN: Temples and Temple Services, 165.

¹⁴⁷ i.m., 466.

¹⁴⁸ HOUTMAN: Exodus, 317.

5.5.2. Hósen

A hósenrel kapcsolatban a különbözőség még inkább tetten érhető. A 28. rész 15–28. versei gyakorlatilag szó szerint követik a 39. rész 8–21. verseit. Ez alól egyedüli kivétel a 28. rész 15. vers rövid kiegészítése a hósen célmeghatározására, mivel az ott a döntések közlését jelöli meg a hósen fő funkciójául.¹⁴⁹ Ez teljes egészében hiányzik a 2Móz 39. részéből. Ez a 28. rész 29–30. verseiben nyer igazán értelmet, hiszen itt azzal szembesülhetünk, hogy az úrim és tummím hozzátartozik a ruhához és a 30. versben bele is teszik a hósenbe, míg elhelyezése teljeséggel hiányzik a 39. részéből. Továbbá a 28. rész ebben a két versben tovább hangsúlyozza a hósen döntésközlő voltát, illetve a 2Móz 28,12-hoz hasonlóan a 2Móz 28,29.30.-ban további hangsúly kerül Áron egész népet reprezentáló szerepére.

Ez nyilvánvalóan komoly különbség. Egyrészt hiányzik egy elem a 39. fejezetből, másrészt hallgat a hósen döntéshozó funkciójával kapcsolatban. Érdekes azt megfigyeljük, hogy a hósen kialakítása (kétrét hajtás) valamilyen tároló funkciót biztosított számára. A 28. fejezetben bele is teszik az úrimot és tummímot ebbe a zsebbe, míg azok a 39. fejezet 4. versében kimaradnak a zsebből, holott a zseb továbbra is ott van a hósenen.

Mi lehet erre a magyarázat? A legkézenfekvőbb az lenne, ha azt feltételeznénk, hogy a két leírás nem egy időben született. Valamelyik elsőbséget élvez a másikkal szemben. Általában a rövidebb, szűkszavúbb leírásokat tartjuk ősiabbnak. A szöveg logikáját tekintve azonban a 28. fejezetnek kell régebbinek lennie, hiszen az szolgálta isteni mintául a 39. fejezet számára. Ez azonban azért nehezen elképzelhető, mert akkor azt kellene magyarázni, hogy Mózes hogyan hagyhatott ki lényeges elemeket a szigorú isteni utasítás ellenére. Arról nem is beszélve, hogy a 39. fejezet lépten nyomon azt bizonygatja, hogy Mózes az isteni parancs szerint járt el a készítés során, erre pedig még külön ráerősít a 2Móz 39,32–43 szakasz, ahol azzal a konklúzióval zárul az egész fejezet, hogy:

„Mózes megtekintette az egész művet, és megállapította, hogy elkészültek vele; úgy készítették el, ahogyan megparancsolta az Úr. Ekkor Mózes megáldotta őket.” 2Móz 39,43.

Helyesebb, ha arra gondolunk, hogy mivel az Úrim-ot és Tummím-ot nem kell elkészíteni, így az Isten ajándéka. A 2Móz 39-ből azért, marad ki, mert ott az elrendelt ruhák elkészültéről olvasunk.¹⁵⁰

¹⁴⁹ CASSUTO: Exodus, 375.

¹⁵⁰ HOUTMAN: Exodus, 496.

Az Ezsd 2,63 beszámolója szerint addig nem ehetnek a papok az igen szent ételekből, amíg a főpap el nem dönti azt az úrímmal és tummímmal. A fenti ígehelyre több magyarázat is lehetséges. Nyilván a legkézenfekvőbb, a szöveggel együtt arra gondoljunk, hogy az úrímot és tummímot használó főpapot be kell iktatni tisztébe, ám a főpap már rendelkezésre áll Jésúa (Ezsd 3) személyében. Lehet, hogy a két tárgy a fogság során elveszett, de az is, hogy a rajta keresztül való kommunikáció ebben az időben szünetelt. Esetleg valamilyen eszkatológikus főpapra vár a nép, aki képes lesz az úrim és tummím használatára. Az is lehetséges, hogy a templom befejezéséhez kötik az eszközök újbóli használatát.¹⁵¹

Az úrim és tummím homályos sorsa miatt inkább úgy gondolom, hogy a 28. rész őrzött meg ősi hagyományt a főpapi ruhával kapcsolatban.

5.5.3. A palást és a homlokdísz

Első pillantásra a palást és a homlokdísz leírása a legkülönbözőbb. Erre azonban az a magyarázat, hogy a 2Móz 39,27–29. versei, amelyek az egyéb papi ruhákról szóló leírást tartalmazzák bekerültek a palást és a homlokdísz közzé. Ezzel szemben a 2Móz 28,39–43 versei ésszerűbb elrendezésről tanúskodnak. Nem szakítják meg a főpapi ruha leírását, hanem a palást és homlokdísz után említik ezeket a ruhadarabokat.

Amennyiben ezt kivesszük a számításból, akkor azt látjuk, hogy a palást és a homlokdísz leírása a végeredmény tekintetében megegyezik. A 39. fejezet mintha megint egy kicsit inkább a technika és technológia oldaláról közelítene, hiszen a 2Móz 39,22 (takácsmunka מַעֲשֵׂה); 2Móz 39,25 (színarany זָהָב וְטָהוֹר); 2Móz 39,25 (vagyis a gránátalmák közzé הָרַמְנִים בְּתוֹךְ) olyan kiegészítések, amelyek csupán segítenek jobban megérteni az elkészítési eljárást.

Az igazi különbség itt is a 28. rész 35. versében található, ahol a csengettyűk és a gránátalmák viselését Áron biztonsága érdekében (יָמִית וְלֹא יִבְצָאֶתָּהּ) teszi kötelezővé. Ez teljes egészében hiányzik a 39. fejezetből. Az egyértelmű apotropikus utalás kimondott ősi hangulatot kölcsönöz a 28. fejezetnek.

Kevésbé erős, de hasonló a 2Móz 28,42 versének megjegyzése a gyolcsnadrággal kapcsolatban. A palást és a homlokdísz közzé bekeveredett 2Móz 39,28 rövid félmondata nem tartalmaz magyarázatot. A 2Móz 28,42 verse kétségtelen kapcsolatban áll a 2Móz 20,26 gondolattal, hogy az oltárhoz nem lehetett lépcsőt építeni.

¹⁵¹ A kérdés részletes tárgyalásához lásd: VAN DAM: The Urim and Thummim, 220–221.

Mindez talán a 28. fejezet ősisége felé billanti el a mérleget? A 28. fejezetben olyan megokolásokat találunk, amelynek eredete a homályba vész. Általában a 39. érthető technikai jellegű leírásával ellentétben a 28. fejezet tartalmaz olyan kiegészítéseket, amelyek nem technikai jellegűek. A szerzők megtehették volna, hogy kihagyják ezeket az utalásokat a harmonizálás érdekében, de mégsem tették. Talán a 28. fejezet ősisége és szentsége kétségtelen volt előttük, de annak magyarázatával már nem tudtak mit kezdeni.

Ezt a kérdést úgy gondolom, hogy nem tudjuk eldönteni. Lehet, hogy a két fejezet nem egy időben keletkezett. Szerzőségét tekintve úgy gondolom, hogy egymással szoros és szerves kapcsolatban működő szerzői köröket kell látnunk. Ezt azzal indoklom, hogy a különbözőségeik ellenére nincsen ellentmondás a szövegben, inkább kiegészítéseket találunk. Kutatásom szempontjából azonban az a lényeg, hogy a ruha rekonstruálását tekintve a szövegek az úrím és tummím kivételével gyakorlatilag teljességgel megegyeznek (ahol pedig említik ott sem lehet rekonstruálni, alakját, formáját). A 2Móz 28 és 39 alapján gyakorlatilag ugyanaz a ruha rekonstruálható. Az előbbi pontosabb magyarázatot kínál a funkció tekintetében, míg az utóbbi technikai és technológiai értelemben véve némiképpen árnyaltabb.¹⁵²

5.6. 2Móz 29,1–37

A ruháról szóló beszámoló után Áron és fiainak felszenteléséről olvasunk. A szöveg a 3Móz 8,1–36-hoz kapcsolódik és jónéhány tekintetben megegyezik vele. Áront és fiait megmosdatva kell a kijelentés sátrához vezetni, majd köntös (כְּתֹנֶת), éfód palástja (הָאֵפֹד מְעִיל), éfód (אֵפֹד), hosen (חֹשֶׁן), éfód öve (הָאֵפֹד בְּחֻשֵׁב), süveg (מִצְנֶפֶת), és fejdísz (גִּזְרֵי) sorrendben kell Mózesnek felöltöztetnie (5–9). Az oltárnál levágott egyik kos vérével Áron és fiainak fülcimpáját, hüvelykuját és nagylábuját kell megkennie, majd a maradékból magára Áronra és ruháira kell hintenie Mózesnek (20–21). Ezzel válik Áron nemzetsége és ruhái szentté. A szakasz jellegzetessége, hogy a gyolcsnadrág hiányzik a felöltöztetés felsorolásából, valószínűleg azért, mert a főpap nem teljesen mezítelenül merült alá a vízben.¹⁵³ Ki kell emeljük még a 29–30. verseket, ahol azt tudjuk meg, hogy Áron ruhái, amelyeket a szentélyben használt legyenek utódaié.

¹⁵² HOUTMAN: Exodus, 310.

¹⁵³ i.m., 532.

5.7. 3Móz 6

A 3Móz 6. fejezetének első hat verse a tűzáldozat bemutatásával foglalkozik. Az egész este égő áldozat hamujának eltávolításához Áronnak és fiainak gyolcsruhát (בִּדְּמֵי) és gyolcsnadrágot (וּמְכַסִּי-בֶדֶן) kellett felvenniük. A hamu kiszedése a gyolcs ruhában történt, ám annak a szent helyről való kiviteléhez át kellett öltöznie.

A 3Móz 6 beszámolójának érdekességét a כִּפְתֹּר kifejezés adja, ugyanis ez a kifejezés csupán itt fordul elő a főpapi ruhával kapcsolatban. A 2Móz és Ez leírásai nem használják a kifejezést a főpapi ruhával kapcsolatban, de még a Pentateuchosban sem szerepel. Egyéb előfordulási helyei: Bír 3,16; Bír 5,10; 1Sám 4,12; 1Sám 17,38.39; 1Sám 18,4; 2Sám 20,8; Jób 11,9; Zsolt 109,18; Jer 13,25; ezeknek az igehelyeknek a kontextusát megvizsgálva megállapíthatjuk, hogy mindegyik nélküli a kultikus konotációt. A כִּפְתֹּר egyetlen kultikus használata tehát a 3Móz 6,2-höz köthető.

5.8. 3Móz 8

Áron és fiainak pappá szenteléséről számol be a 3Móz 8,1–13. A szöveg abból a szempontból mindenképpen érdekesítő, hogy a 6–9. versekből megtudhatjuk a szent ruhába történő felöltözés sorrendjét.

„Majd Mózes odavezette Áront és fiait, és megmosta őket vízzel. Ráadta Áronra a köntöst (כַּתְנֹת), és felövezte az övvel (אַבְנֵט), azután felöltöztette a palástba (מִצְעֵר), majd ráadta az éfódot (אַפֹּד) felövezte az éfód övével (חֹשֶׁב), és megerősítette azt rajta. Föltette rá a hósent (חֹשֶׁן) is, a hósénbe pedig beletette az úrimot (אוּרִים) és a tummímot (תִּמְמִים). A fejére föltette a süveget (הַמִּצְנֶפֶת), a süvegre pedig elől odatette az arany homlokdísz (זָוִי) a szent fejdísz, ahogyan megparancsolta Mózesnek az Úr.”

A sorrenden túl megállapíthatjuk azt is, hogy a szöveg a 2Móz 28-al és a 2Móz 39-el harmonizál a ruhadarabok tekintetében. Tulajdonképpen a 3Móz 8 a 2Móz 28-at magyarázza bizonyos mértékig.¹⁵⁴ A 3Móz 16 esetében pedig további hasonlóság állapítható meg azzal kapcsolatban, hogy a ruhák felvétele előtt Áronnak és fiainak rituális tisztálkodáson kellett átesniük.

¹⁵⁴ HOUTMAN: Exodus, 525.

5.9. 3Móz 16

A 3Móz 16-ban az engesztelési ünnep menetéről olvashatunk. A szentélybe való belépés során Áronnak bikát és kost kellett égőáldozatul vinnie. Ezen túl a ruházkodásra az alábbi rendelkezést találjuk:

„Öltözzék gyolcsból készült szent köntösbe (כְּתֹנֶת־בָּד), gyolcsnadrág (וּמְכַסֵּי־בֶד) legyen rajta, gyolcsövvel (בֶּד וְצִבְּרָנִיט) övezze magát körül, gyolcssüveget (וּבִמְצַנְנֶת בֶּד) tegyen a fejére. Szent ruhák ezek: mosakodják meg azért vízben, és úgy öltse fel őket.”

Itt a ruhák szépen követik a 2Móz leírásait, ami érdekes az inkább a ruhák felvétele előtti tisztálkodás szükségessége. A logika itt nyilván az, hogy nemcsak a szent jelent veszélyt a külvilágra, hanem a külvilág is veszélyezteti a szent tisztaságát. Nem zárhatjuk ki, hogy a mosakodással pontosan az izzadást, mint a testi tisztátalanságot igyekeztek kizárni a szent térből. Azonban a fontosabb ruhadarabok közül hiányzik az éfód és a hosen, valamint a קַעֲצִיל, holott ezen függhettek a csengettyűk és a gránátalmák.¹⁵⁵ Ebből arra következtet Houtman, hogy az elhárító funkció nem elsődlegesen tartozott a főpapi ruhához.¹⁵⁶

5.10. Ezekiel 44

A papi ruházkodásról szóló fejezetek Ezékiel könyvének utolsó kilenc részében találhatóak. A 42. fejezet 14. és a 44. fejezet 15–19. verseiben. A könyv egészén belül ez az utolsó kilenc fejezet különleges helyet foglal el. Első pillantásra ezek a fejezetek elkülönülnek Ezékiel könyvének megelőző részeitől,¹⁵⁷ logikailag azonban jól illeszkednek a mű keretébe. Ezékiel egy látomás keretében mutatja be az új templomot és az abban szolgálatot teljesítő papságot, öltözetével egyetemben. A könyv logikája szerint a 40–48. részek nem pusztán technikai és kultikus leírások, hanem egy prófétiakus látomás eredményei.¹⁵⁸

A látomás az Ezékiel 8–11. fejezetekhez kapcsolódik szorosabban. Ezekben az Úr szentsége visszatér a városba, ám időlegesen, az Ezékiel 40–48. fejezetek azonban úgy mutatják be Jeruzsálemet, amelyen végérvényesen megtelepedett az Úr szentsége.¹⁵⁹ A látomásban központi helyet foglal el a templom bemutatása. A 40–42. fejezetekben az új templom külső

¹⁵⁵ i.m., 512.

¹⁵⁶ i.m., 512.

¹⁵⁷ McKEATING: Ezekiel, 99. 102.

¹⁵⁸ McKEATING: Ezekiel, 99. Ennek ellenére Eichardt úgy látja, hogy a kultikus rendelkezések nem ezékieli eredetűek. A látomás a prófétától származhat, ám az ebbe beleszótt kultikus anyag más szerző munkája lehet. Lásd. EICHORDT: Ezekiel, 562.

¹⁵⁹ McKEATING: Ezekiel, 102.

határainak megállapítása történik, míg a 44. fejezetben pedig a belső rend meghatározása. Az 1–16. versek arról beszélnek, hogy ki léphet a templomtérbe, míg a 17–31. versek további rendelkezéseket adnak a Cádókitákról.¹⁶⁰ Ennek a keretébe fogalmazódik meg az Ez 44,23-24, amely az „izraeli papság mandátumának a szíve, amely az egész népként való felelősségvállalásként nyilvánul meg.”¹⁶¹

„Oktassák a népemet, hogy különbséget tudjon tenni a szent és a közönséges között, és tanítsák meg őt a tisztátalan és tiszta megkülönböztetésére! Peres ügyekben ők álljanak elő ítélkezni: az én törvényeim alapján ítélkezzenek! Ünnepeimre vonatkozó minden törvényemet és rendelkezésemet tartsák meg, és szombatjaimat szenteljék meg!” Ez 44,23–24.

Az ezékieli templom leírás azonban nem a 2Móz részletességével történik, és nem is rekonstruálható belőle maga az épület. Helyesebb tehát, ha Ezékiel könyvének templom leírására és kultikus rendelkezéseire inkább alapvetésként tekintünk. Egy olyan minimumot kínálnak a fogságból hazatérők számára, amely alapján el lehet kezdeni a kultuszi élet további kibontását.¹⁶²

A papi ruháról szóló Ezékieli beszámolót is e mentén kell értelmeznünk. A papi ruházkozkodást megemlíti a próféta, de nem részletesen, beszámolójából hiányzik több elem, csak a süveg פָּאָר és a מְכַנְסִים derékon viselt vászonnadrág szerepel a felsorolásban. Érdekes, hogy a süveg פָּאָר kifejezés hiányzik a 2Móz 28-ból, míg a 2Móz 39, 28-ban felbukkan.

Az érdeklődésünk középpontjában álló vers az Ezékiel 44,15, ahol a cádóki származású papok ruházatáról olvashatunk.¹⁶³ A lévíták ruházata a homályba vész, valószínűleg az Ez 44, 4–14-ben említett eltévelyedés következményeképpen. A 13. vers tanúsága szerint ők nem közelíthettek az Úrhoz és az áldozatokhoz (azaz nem volt szükség ruhára), ám a szentély körüli teendőket végezhatték (örködések, templomi asszisztencia, az égő és véres áldozatok lehívása).¹⁶⁴

A cádóki származásúak a belső udvar kapuin belülre kizárólag vászon (פְּשֵׁתִים בְּגָדִי) ruhába mehetnek. A vászon kultikus használatára találunk utalásokat Egyiptom vallási életében, valamint az egész Közel-Keleten.¹⁶⁵ A rendelkezést azzal magyarázza Ezékiel, hogy így nem izzadnak meg. A gyapjú צֶמֶר ruha kifejezett tiltása mögött is az izzadást találjuk. Nyilván a

¹⁶⁰ BOWEN: Ezékiel, 250.

¹⁶¹ PAP: Templom, mint teológia, 132.

¹⁶² MCKEATING: Ezékiel, 104.

¹⁶³ A Cádókiták Dávid idején jutnak vezető szerephez, a kegyvesztetté vált Ebjátár helyett látják el a papi szolgálatot. Lévíta származása kétséges, de a későbbi íratok már Lévi házával hozzák kapcsolatba. KARASSZON: Ezékiel, 136. A szentély életében a Cádókiták Kr. e. 171-ig töltötték be vezető szerepet, amikor Jáson főpapot elmozdították tiszttségéből. BLENKINSOPP: Ezékiel, 220.

¹⁶⁴ PAP: Templom, mint teológia, 130.

¹⁶⁵ KARASSZON: Ezékiel, 137.

rendelkezés háttérében a 3Móz 15 gondolatmenete található, a tisztátalan testi váladékokkal kapcsolatban. A folyás, a magömlés és a vérzés mellett azonban az izzadás tiltása lényegesen szigorúbbnak tűnik.¹⁶⁶

A szent területről való kilépést megelőzően a ruhákat a nép védelmében kamrákba (לְשֹׁכָה) kell elhelyezni. Itt a szent ragályos és veszélyes voltának vallásfenomenológiai jelenségével találkozhatunk.¹⁶⁷ A ruhák felsorolása szerényebb, süvegről פָּאָרַם és מְכַנְסִים nadrágról olvashatunk.

Mind a két esetben érdekes megfigyeléseket tehetünk. A nadrág esetében a 2Móz 28,42; 39,28 3Móz 6,10 és 3Móz 16,4 גָּב-ot, tehát gyolcsot említ a nadrág anyagául, míg Ezékielnél ez פְּשִׁתִּים. Ez egyébként egy jobb minőségű vászonról tanúskodik, a 2Móz beszámolójában a פְּשִׁתִּים az éfód alapanyagául szolgál.¹⁶⁸

5.11. Következtetések

A témánk szempontjából a legfontosabb következtetés talán az, hogy a Biblia két legbővebb beszámolója a 2Móz 28 és 2Móz 39 alapvetően egységes képet mutat a ruháról. Ez alapján nagy bizonyossággal elképzelhető és megrajzolható hogyan is nézhetett ki a főpapi ruha. A többi igeszakasz ennek nem mond ellent, hanem időnként sajátos okok miatt egy-egy ruhadarabot elhagy, vagy éppen a sorrendet változtatja. Az Ezékiel 44 fejezete radikálisan csökkenti a ruhadarabok számát, de verseinek nem célja a ruha bemutatása, hanem inkább a saját teológiájának szempontjából rendezni és válogatja az anyagot.

A 2Móz 28 és 2Móz 39 esetében a különbözőségek szembeötlőek különösen a hosen és az úrímmel és a tummímmel szempontjából. Melyik szolgálhatott minta gyanánánt? Melyik a régebbi szöveg? A szöveg belső logikáját felborítva azt kell mondjuk, hogy a 2Móz 39 beszámolója, a hosen döntésközlő volta felől, illetve az úrímmel és tummímmel kapcsolatában is hallgat. A 2Móz 28 pedig ennek a kiegészítése, amely nem elvesz, hanem hozzátesz a főpapi ruhához. A hosen ettől kezdve az úrímmel és a tummímmel együtt már elválaszthatatlan része a főpapi ruhának, amelyre amint azt majd látni fogjuk a későbbi kor szövegei kellő bizonyítékul szolgálnak.

¹⁶⁶ BOWEN: Ezékiel, 252.

¹⁶⁷ BLENKINSHOPP: Ezékiel, 221.

¹⁶⁸ ZIMMERLICH: Ezékiel 2, 1133.

6. A főpapi ruha elemeinek bemutatása

Az előző fejezetben szemügyre vettük a főpapi és papi ruházkodásnak az elemeit. A következőkben a főpapi ruha elemeit kívánom részletesebben bemutatni a 2Móz két szakaszának kapcsán. A főpapi ruha nyolc elemből állt,¹⁶⁹ ebből négy kizárólag a főpap privilégiuma, míg a másik négy a lévita papság számára is hozzáférhető volt. Csupán a főpap által viselt ruhák az éfód, hosen, palást és a homlokdísz voltak. Az első kettőről bővebb beszámolók állnak rendelkezésünkre, míg az utóbbi kettővel kapcsolatban szerényebb a bibliai anyag.¹⁷⁰ A következő szakaszban ezeket a ruhadarabokat vizsgáljuk meg tüzetesebben.

Elöljáróban meg kell jegyezzük, hogy szerves kapcsolatban áll a főpapi ruha és a sátor.¹⁷¹ A sátor lapjainak díszítése, a megmunkálás folyamata, illetve a felhasznált anyagok is hasonlóságot mutatnak. Ennek oka nyilván teológiai természetű. A legszentebb részhez közel lévő szőttesek mesteribb megmunkálásúak és részletesebbek, akárcsak a főpap öltözeténél. A sátor esetében ez a fokozatosság kívülről befelé, míg a főpap ruhájánál belülről kifelé mutat növekvő tendenciát. A sátor belsejében található szentek szentjében találkozhattak a szentség legmagasabb fokával, ezért az ezzel érintkezésbe kerülő felületek, anyagok díszesebbek voltak. A szentélybe belépő főpap számára ez a logika fordítva működött. A nyilvánvaló, „elől” lévő ruha díszesebb, mint az elrejtett, testtel érintkező ruhanemű. Az alábbi táblázatban ezt a fokozatosságot kívánom bemutatni, érzékeltetve a sátor és a ruha elkészítésének párhuzamait.

Héber kifejezés	Készítési eljárás	Ruha	Szent sátor
חשב	díszes	מָעִיל, (2Móz 28,31–34); az אָפֹד (2Móz 28,6) a אֶפְדֹתוֹ חֹשֶׁב (2Móz 2,28) (2Móz 28,8); a חֹשֶׁן (2Móz 28,15)	יְרִיעָה a sátor függönyei (2Móz 26,1) פָּרָכֶת a szentek szentjét elválasztó függöny (2Móz 26,31)
רקם	kevésbé díszes	אַבְנֵיט „sál vagy öv” Áron és fiai esetében egyaránt (2Móz 28,39)	a sátor bejáratának függönye (2Móz 26,36) az udvar bejáratának

¹⁶⁹ Egyértelmű utalás ez a szentélyen belüli hierarchiára. KLINGBEIL: Bridging the Gap, 174.

¹⁷⁰ MEYERS: Exodus, 242.

¹⁷¹ A táblázat forrása: KLINGBEIL: Bridging the Gap, 176.

			függönye (2Móz 27,16)
ארג	olyan anyagra vonatkozik, amely nem tartalmaz egyéb szövetet	a מַעֲיֵל, kivéve annak a שוֹל - je (2Móz 28,32)	nem használják

6.1. Éfód

A szó Qal igei alakban אָפַד 'szorosan magára venni'-t jelent. Főnévi formájában a főpapi ruha karakterisztikus textiljére utal, de a fenti igéből képzett אָפַד szorosan illeszkedő takarót jelent, ebben az értelemben könnyen lehet, hogy az אָפַד ige szinonimájával állunk szemben.¹⁷² AHW 1:222a CAD 4,183 óasszír szöveg említi bizonyos *epattu*-t, amely 'értékes textil' jelentéssel bír, de nem szakrális, hanem általános értelemben.¹⁷³ Egy nehéz ugariti kifejezés – *krs' 'ipdk* – alatt Dever Anat ruháját érti.¹⁷⁴

A legfontosabb, főpapot megillető ruhadarab az éfód. A 2Móz 28,6–12 és 39,2–7 beszámolóí ellenére nem sokat tudunk meg a ruháról. Ennek talán az lehet az oka, hogy a szöveg egy jól ismert tárgyat ír körbe, amely nem igényel különösebb magyarázatot.¹⁷⁵ A két igehelyből arra lehet következtetni, hogy egyfajta kötény lehetett, amely a deréktól lefelé takarta a testet. A rögzítés vállpántokkal történhetett. Mivel az éfód fejen való áthúzása körülményes lett volna, ezért a hátoldalon található karikákkal és rögzítőzsinegekkel kényelmesen lehetett rögzíteni és adott esetben levenni.¹⁷⁶

Anyagát tekintve az éfód a szent keverékből, אֶשָׁב eljárással készült, amelyet gyapjú-, len- és aranyszálak összedolgozásával állítottak elő. Túlnyomó többségben lehettek az aranyszálak, hiszen a felsorolás első eleme az arany, amely nyilván sorrendiségre utal.¹⁷⁷ A 2Móz 39,3 beszámolója szerint az aranylemezeket vékonyra dolgozták, majd úgy vágták, hogy lehetőség nyíljon az anyagba történő szövésükre.¹⁷⁸ Az így elkészített díszes ruhának Bray és Oppenheim

¹⁷² VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 1, 475.

¹⁷³ GELB: The Assyrian Dictionary, 183.

¹⁷⁴ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 1, 476.

¹⁷⁵ BRAY: Sacred Dan, 112.

¹⁷⁶ HARAN: The Priestly Image of the Tabernacle, 208.

¹⁷⁷ i.m., 209.

¹⁷⁸ i.m., 209.

szerint vannak ókori párhuzamai. A különböző mezopotámiai kultúrák esetében elterjedt szokás volt az istenszobrok felöltöztetése.¹⁷⁹ Az istenek által hordott ruhák bekerültek az uralkodó és a főpapok ruhatárába,¹⁸⁰ ami minden bizonnyal kiválóan szolgálta hatalmi igényeik igazolását. Mindez nyilván fordítva is lehetséges volt. Az uralkodó ruhájába öltöztették az Isteneket, a látható világ mintájára ékítve a láthatatlant.

A 2Móz 28 és 39 beszámolóit az éfód meglehetősen késői leírásai. Itt egyértelműen a szent sátorhoz és természetesen a templomi kultuszhoz kapcsolódnak, viselése pedig kizárólagosan a főpap privilégiuma. Rendelkezésünkre állnak azonban más szövegek (lásd. alább Davies felsorolását), az ezekben szereplő éfód azonban nem feleltethető meg a 2Móz-ben tárgyaltaknak. Minden jel szerint az éfód fogalmának pontos meghatározása még ezeknek az ígelyeknek a fényében is problematikus. Egyrészt a fogalom több különböző tárgyat is jelenthetett, másrészt a különböző szövegek keletkezésének időbeni különbsége azt feltételezi, hogy az éfód fogalom maga is változáson ment át, harmadrészt pedig egyértelműen megfigyelhető, hogy az éfód régebbi használata érzékenyen érintette a későbbi szerzőket, akik esetenként polemikus kiegészítésekkel toldották meg a történeteket.

Philip R. Davies legkevesebb négy különböző éfódot különböztet meg az előfordulási helyek alapján.

1. A főpap ruhája, amelyről egyedül a P forrás számol be. Ez minden bizonnyal különbözött a Saul és Dávid idején használatos éfódtól, hiszen a P forrás leírása már a templom és a hivatalos kultusz meglétét feltételezi.¹⁸¹
2. A 1Sám 2,18-ban Sámuel által viselt, majd pedig a 2Sám 6,14-ben Dávidon feltűnő éfód. Ezeket egyrészt nem a főpap viseli, másrészt a szöveg mind a kettőhöz hozzáteszi a גָּז , gyolcs kiegészítést. Nyilvánvalóvá téve ezzel, hogy az éfód anyaga len.¹⁸²
3. A Bír 8,24kk-ben Gedeon történetében, és minden valószínűség szerint Miká bálványozásának esetében (Bír 17,5). Ezeken a helyeken úgy tűnik, hogy az éfód nem ruha, hanem valamilyen más kultikus tárgy.¹⁸³
4. A negyedik csoport Davies szerint az 1Sám beszámolóihoz köthető, ahol az éfód a láda távollétében az Istennel való kommunikáció eszközévé válik. Lásd az alábbi

¹⁷⁹ Erre a szokásra egyébként a Biblia is utal polemikus érveléssel. Lásd: Ézs 30,22.

¹⁸⁰ BRAY: Sacred Dan, 112.

¹⁸¹ DAVIES: Ark or Ephod, 84.

¹⁸² i.m., 84.

¹⁸³ i.m., 84.

igehelyeken: 1Sám 2,28; 14,3; 21,10; 22,18; 23,6; 23,9; 30,7.¹⁸⁴ A szerző megjegyzi, hogy amint a láda előkerül, az éfód rögtön eltűnik a történetből.¹⁸⁵

Az első kategóriáról már fentebb szót ejtettünk. A második eset két ikonikus bibliai történethez kapcsolódik. Az 1Sám 2,18-ban arról olvasunk, hogy Sámuel ifjú kora ellenére gyorsan éfódot visel. Az itt szereplő ruhadarab kultikus vonatkozását az is hangsúlyozza, hogy a szöveg a 19. versben külön tájékoztat bennünket, hogy Anna évről évre készített ruhát – ami nem azonos a gyorsan éfóddal – Sámuelnek.¹⁸⁶ Egyfelől az egyértelmű megkülönböztetés mutat ebbe az irányba, másfelől joggal feltételezhetjük, hogy Anna azért készített külön ruhát Sámuelnek, mert a szent cselekményeken kívül nem mutatkozhatott éfódban. Az általam feltételezett praktikus magyarázat mellett nem árt Bodner nyomán a palást szimbolikus értelmén elgondolkodjunk. Anna az általa készített palásttal azt a kettőséget kívánta illusztrálni, ami Sámuel átmeneti szerepére jellemző. A gyorsan éfód a kultikus szerep egyértelmű jele, a palást azonban az uralkodói szerepkör felé mutat.¹⁸⁷ De a praktikumon és a szimbolikus magyarázaton túl nem elképzelhetetlen, hogy az anyai szeretet egyszerű megnyilvánulását kívánja illusztrálni a szerző.¹⁸⁸

Éli fiainak bűne után könnyen lehet, hogy az éfódról szóló beszámoló a kontraszt első eleme:¹⁸⁹ Hofni és Fienás alkalmatlanságát és a kis Sámuel alkalmasságát hivatott tovább illusztrálni. Sámuel máris papnak kijáró ruhában mutatkozik az Úr színe előtt.¹⁹⁰ Lehet, hogy ennél bonyolultabb a történet szimbolikája? Sámuel gyorsan éfódját a kultikus, az édesanyja által készített ruha inkább a fiatal Sámuel politikai rangját kívánja hangsúlyozni.¹⁹¹

Érdemes szót ejtenünk az éfódhoz kapcsolódó נָשָׂא ige problematikájáról. A magyar szöveg a נָשָׂא ige 'viselni' fordítását hozza, ami több kutató álláspontja szerint téves. A Sám 2,28

¹⁸⁴ i.m., 85.

¹⁸⁵ i.m., 86. és BRAY: Sacred Dan, 114.

¹⁸⁶ Az itt szereplő héber kifejezés a מַעֲדָל

¹⁸⁷ BODNER: 1 Samuel, 32.

¹⁸⁸ ALTER: The David Story, 12.

¹⁸⁹ vö.: BRUEGGEMANN: First and Second Samuel, 22.

¹⁹⁰ Holott az 1Sám 2,28-at olvasva az a benyomásunk, hogy a gyorsan éfód viselése Éli házában lehetett a kiváltsága. ALTER: The David Story, 12.

¹⁹¹ Alter arra hívja fel a figyelmet, hogy Sámuel palástja a könyv későbbi részében olyan, amely emblematikus módon kapcsolódik annak viselőjéhez. vö.: 1Sám 28,14. ALTER: The David Story, 12. Bodner még tovább megy. Ő arról beszél, hogy Anna palástja az anyai ambíció jele. BODNER: 1 Samuel, 32. A palást királyságot jelent. Vajon Anna ilyen álmokat dédelgetett magában? Vagy inkább helyesebb, ha a Sámuel történetének első feszültsége – próféta, helyi vezér – felé rendezzük a szálakat?

szövegében nem az éfód viseléséről, hanem annak hordozásáról olvasunk.¹⁹² Talán már ekkor is két éfód volt használatban? Egy, amelyet viseltek, és egy másik, amelyet pedig hordoztak? Dávid története tovább árnyalja a képet. Dávid a láda előtt kultikus táncot jár gyolcs éfódjában, amelyet rajta kívül csak a főpapok viseltek.¹⁹³ Ez a szöveg beszámolója szerint Saul leányát meglehetősen érzékenyen érintette. A 2Sám 6,20-ból lehetetlen nem kiolvasni a féltékeny asszony dühét. Mikál Dávidot felelősségre vonja, hogy a szent tánc az udvari emberek szolgálóinak nagy érdeklődésére tartott számot. Lehet, hogy Dávid tánc tudása megközelítette zenei pallérozottságát, elbűvölve ezzel a szolgálóleányok hadát, de helyesebb, ha másfelé kutakodunk. Úgy tűnik, hogy Dávid táncának kérdéses volta ruhája hiányosságaiból adódott. Először a 2Móz beszámolóiból és a 3Móz 6–8-ból tudjuk, hogy a papok hosszú alsóneműt hordtak. Dávidnál erről nem történik említés, ezen felül a palást is hiányzik a kultikus öltözetéről. Nemcsak az 1Sám alapján, de a 2Móz 28,31kk alapján is úgy tűnik, hogy a palást és az éfód együtt jártak. Dávid gyolcs éfódban, palást és alsónemű nélkül lejtett tánca olyan részeket fedett fel a király testéből, amelyek ideális esetben csupán Mikál számára válhattak volna láthatóvá. A papok méltóságteljes mozgása és a körültekintő ruházat nyilván nem fedte volna fel testük intim részeit – ahogy erre szigorú utasításokat találunk a Tórában –, ám Dávid tánca a szöveg beszámolója alapján minden bizonnyal extatikus jellegű lehetett.¹⁹⁴

Meg kell jegyezzük, hogy az 1Krón 15,27 leírása szerint Dávid nem csupán éfódban, hanem palástban vitte a ládát Jeruzsálembe. Ez nyilván elgondolkodtató, de Selman szerint inkább azt akarja kifejezni a szerző, hogy Dávid és a lévita papok teljes egyetértésben és összhangban voltak.¹⁹⁵ 2Sám Dávid önálló vallásos vállalkozása ként mutatja be a láda Jeruzsálembe vitelt, míg a Krónikák könyvében ez a néppel való közös akarat.

Mi derül ki tehát az 1Sám és 2Sám fentebb tárgyalt beszámolóiból? Először is Sámuel és Dávid éfódja egyértelműen kultikus célokat szolgáló ruhadarab. Másodszor a gyolcs éfód önmagában, palást nélküli viselése meglehetősen szokatlan cselekedet volt. Harmadszor pedig úgy tűnik, hogy a gyolcs éfód csak kis mértékben volt képes elfedni a testet.

A Bírák 8,24kk-ben Gedeon elindul a lejtőn. A nép felkérését nagylelkűen visszautasító Gedeon egy verssel odébb mégis kompromisszumot köt. Nem akar uralkodni rajtuk, de a zsákmányolt aranyfüggőket szívesen segítene felhasználni nemesebb célokra. Az adakozás nagylelkűen

¹⁹² BRAY: Sacred Dan, 114.

¹⁹³ AULD: I & II Samuel: A Commentary, 49.

¹⁹⁴ BRAY: Sacred Dan, 113.

¹⁹⁵ SELMAN: 1 Chronicles, 165.

lezajlik.¹⁹⁶ Ezerhét száz aranysekel gyűlt össze csak a függőkből, de a 26. vers arról számol be, hogy a függőkön kívül még holdacskákat, fülbevalókat és bíbor ruhákat is ajánlottak fel Gedeonnak. Arról nem olvasunk, hogy minden aranyat (minimum körülbelül 24,7kg aranyat jelentett) felhasználták volna az éfódhoz. Lehetséges, hogy Gedeon készített egy, a 2Móz-ból ismert éfódot gazdag arany szövessel, de a maradék aranyat megtartotta? Ezt a feltételezést el kell vesszük, mivel a 27. vers más irányba vezet bennünket. Gedeon az éfódot felállítja Ofrában, amely csapdává lesz családjá és egész Izrael számára. Felállítja, mert egy minimum negyed mázsás tárgyat roppant kényelmetlen lenne rákényszeríteni bárkire.¹⁹⁷ Gedeon éfódja, úgy tűnik, nem ruhadarab, hanem valamilyen szabadon álló tárgy.¹⁹⁸

Mi lehet az éfód ebben az esetben? Bálvány, idegen istenség, „pogány” kultikus eszköz? A 33kk árnyalja a képet, hiszen nem beszél az éfódról. Gedeon halála után a nép elkezd paráználkodni az idegen istenekkel, nem törődik a saját Istenével, valamint Gedeon házával is méltánytalanul bánik. A 27. vers negatív felhangjának nyoma sincs a 33kk-ben. A 33kk-ben a nép paráználkodása kapcsán idegen istenek kerülnek felsorolásra, holott a 27. versben az ofrai éfóddal paráználkodtak Izrael fiai. Kritikusabban szemlélve a történetet, azt mondhatjuk, hogy Gedeon éfódja nem feltétlenül volt rossz. Az biztos, hogy nem idegen bálványszobor készült,¹⁹⁹ hanem YHWH valamilyen reprezentációval állunk szemben.²⁰⁰

Hasonló, szabadon álló tárgy jellegű lehetett az az éfód, amelyről 1Sám 21,10-ben olvasunk.²⁰¹ Itt Góliát kardját rejtik mögé. Nyilvánvalóan valamilyen olyan tárgynak kellett lennie, amely mögül nem kandikál ki egyértelműen a gáti óriás természetes kardja. Az 1Sám 22,18-ban további tájékoztatást kapunk a nóbi éfódról. Dóég a király parancsára megöli a nóbi szentély kultikus személyzetét, nyolcvanöt embert, akik 72 azaz gyolcs éfódot viseltek a szöveg tanúsága szerint. Egy áthidaló megoldás is lehetséges. Gedeon és a nóbi éfód esetében lehetséges, hogy mégis ruháról van szó. A gazdagon díszített ruha, amely saját súlyánál fogva képes „megállni”,

¹⁹⁶ Egyetérthetünk Hodossy-Takács Előd érvelésével, miszerint az adakozás zökkenőmentességének a félelem egyengette az utat. A nép saját szemével látta, hogyan bánik el Gedeon ellenfeleivel. Nem nehéz elképzelni, hogy egy kevésbé zökkenőmentes beszolgáltatásnak komoly következményei lettek volna. HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 95.

¹⁹⁷ KLEIN: The Triumph of Irony in the Book of Judges, 64.

¹⁹⁸ Elgondolkodtató, hogy a Gedeon felkérése nyomán kialakuló közadakozás leírásában bíbor anyagokról is olvasunk. Mégis valamilyen viselet alkotó elemeit látjuk itt? Véleményem szerint a leírás inkább a zsákmány és az adakozás mértékét hivatott illusztrálni.

¹⁹⁹ Habár a kifejezés „paráználkodott”, gyakran az idegen istenekkel kapcsolatban jelenik meg. Lásd: TOORN–BECKING–HORST: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 583.

²⁰⁰ Hodossy-Takács Előd kommentárjában a felöltöztetett szobrot tartja a legvalószínűbbnek. HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 95.

²⁰¹ BRAY: Sacred Dan, 115.

jelképezhette az istenséget. Az ilyen típusú elképzelésekre utalnak azok a mezopotámiai dísz tárgyak, amelyek üres trónt ábrázolnak, esetleg formáznak.²⁰²

Miká bálványozása, a Bírák 17. fejezetének elbeszélése nem túl szívderítő képet mutat. Átkozódással és lopással veszi kezdetét Miká kultikus vállalkozása.²⁰³ Miká éfódja a kétes előéletű pénzből készített, faragott és öntött házi bálványszobor társaságában kerül a házi szentélybe. A történetből az is kiderül, hogy Miká éfódja az isteni akarat kinyilvánításának eszköze volt.²⁰⁴ A vándorló dániták, amint rájönnek, hogy éfód van Miká házában, azonnal Isten akarata felől tudakozódnak. A tudakozódás elengedhetetlen eszközének tűnik az éfód.

6.1.1. A láda és az éfód

Az éfód másik érdekes előfordulási helye az 1Sám 14. fejezete. Itt az 1Sám 14,3-ban arról olvasunk, hogy az éfód Ahijjá gondjaira van bízva Silóban. A Jónátán hőstette folytán támadt zűrzavar (1Sám 14,4–17) elbizonytalanítja Sault, aki arra kéri Ahijját, hogy az Isten ládáját hozza elő és tudakolja meg a hadba vonulás lehetőségét (1Sám 14,18–19). Ahijjá hozzákezd a művelethez, de a fokozódó harci zaj miatt Saul inkább nem várta meg a döntést és félbeszakította Ahijját (1Sám 14,19).

Ez a beszámoló lenne az egyetlen szöveg, ahol a szövetség ládájáról úgy olvashatnánk, mint isteni akaratot tudakoló eszköztől.²⁰⁵ Természetesen ez problematikus. Egyrészt azért, mert a szövetség ládájának ilyen funkciójáról nem tudunk, másrészt pedig úgy tűnik, hogy Ahijjá nem volt felelős a ládáért. Az 1Sám 7,1-ben a láda Abinádáb magaslati házába kerül, ahol fiát, Eleázárt bízzák meg annak őrzésével, majd a 2Sám 6,2 tanúsága szerint Dávid innen hozatja el. Természetesen nem zárhatjuk ki a lehetőséget, hogy Ahijjának hozzáférése lett volna a ládához, de a fentiek fényében nem tűnik túl logikusnak. Az LXX is emellett tör pálcat.²⁰⁶ Ott az MT ládája helyett éfódot olvashatunk.

Ebbe az irányba mutat Sámuel első könyvének két igehelye is. Az 1Sám 23,9-ben arról olvasunk, hogy Dávid az éfód segítségével tudakozódik Saul és Keíla lakóinak az akaratával

²⁰² DOAK: Phoenician Aniconism in its Mediterranean and Ancient Near Eastern Contexts, 120. Az üres trón, üres szent tér, mint fenomenológiai jelenség az ikonikus (ábrázolással rendelkező) és anikonikus (ábrázolás nélküli) vallásgyakorlás témájában bukkan fel. Lásd: HERRING: Divine Substitution, 60–62.

²⁰³ Lásd bővebben: HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 156.

²⁰⁴ HAMORI: Women's Divination in Biblical Literature, 201.

²⁰⁵ CAMPBELL: 1 Samuel, 143–144; KLEIN: 1 Samuel, 135; PETERSON: First and Second Samuel, 81; GORDON: I & II Samuel, 137.

²⁰⁶ GORDON: I & II Samuel, 138.

kapcsolatban. Az éfód Ebjátár közvetítésével jut Dávid birtokába, aki azonban már az éfód érkezése előtt is sikeres útmutatást kért és kapott az Úrtól²⁰⁸ (1Sám 23,1–4). Amikor azonban az éfód a birtokába kerül, ezt használja az isteni akarat tudakolására (1Sám 23,9). Hasonló helyzetről számolnak be az 1Sám 30,7–8 versei, ahol Ciklágot feldúló filiszteusok üldözésének megkezdéséről és sikeréről tanácskozik Dávid az Úrral.

Ez azonban nem teljesen meggyőző. A 1Sám 14,19 éfóddal talán kapcsolatba hozható helyén kívül az 1Sám 23,9 és 1Sám 30,7–8 beszél az éfódról jóslás eszközeként. Természetesen ettől függetlenül lehetséges, hogy az éfód maga volt az isteni tudakolás eszköze, ahogy Bray látja.²⁰⁹ Van der Toorn tanulmányában azzal érvel, hogy Sámuel könyve az éfódot és ládát szinoním fogalomként használja. Ebjátár nem az éfódot, hanem a ládát hozza el Keílába. A láda pedig olvasatában az isteni akarat tudakolására alkalmas eszköz volt.²¹⁰ Másik lehetséges magyarázat, hogy az éfód és az úrim-tummím kapcsolódnak egymáshoz. Amikor az éfódról, mint jövőmondó eszközről beszélnek, akkor tulajdonképpen az úrim és tummím használatáról olvasunk.²¹¹

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy nyilvánvaló fejlődésnek lehetünk a tanúi. A gyolcs éfód, illetve a sorsvetés céljait szolgáló éfód a fogság előtti szövegekben tűnik föl. Később ezek alakulnak a főpapi ruha jellegzetes ruhadarabjává a fogság utáni időben. A gyolcs éfód és a díszes szabadon álló szobor, vagy gazdagon díszített ruhadarab a papi éfóddá alakul. A hozzá szorosan kapcsolódó hósen pedig a sorsvetés ősi hagyományát viszi tovább.²¹²

6.2. Hósen

Etimológiai értelemben a hósennel is a sötétségben tapogatózunk, felmerültek arab, arám, egyiptomi rokon kifejezések, de biztosat nem mondhatunk egyikről sem.²¹⁴ Talán az arab *hasuna*-hoz lehet köze, ami 'szépnek lenni' jelent, utalva ezzel a tárgy gazdagon díszített voltára.²¹⁵ Ez a *hsn* gyökből eredeztethető, ami 'elrejtteni, tartani, megőrizni' jelentéssel bír. De az arám *assana* is szóba jöhet még, 'biztosítani' jelentéssel.²¹⁶ Más jelentéssíkon elindulva a kutatók kapcsolatba hozták a *gausana* szóval, amely speciális arab harci öltözetet jelent. Az

²⁰⁸ A saját maga által kezdeményezett tudakozódás nem jelenti, hogy áthágta volna Isten akaratát. Lásd: CHAPMAN: 1 Samuel as Christian Scripture, 180.

²⁰⁹ BRAY: Sacred Dan, 115.

²¹⁰ TOORN: God in Context, 27.30.

²¹¹ AUNE: Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, 82.

²¹² BRAY: Sacred Dan, 116.

²¹⁴ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 2, 317.

²¹⁵ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 1, 259.

²¹⁶ i.m., 260.

akkád *hasanu*, 'elzární' jelentésű szó is felmerült a kutatásban, de egyiptomi kapcsolatot is feltételeznek a *hwy sn* – mellkasvédő kifejezéssel.²¹⁷ Annyit azonban érdemes megjegyezni, hogy hasonló funkcióval rendelkező ruhadarab előkerült Memphisből mint főpapi viselet, és Búbloszból mint királyi öltözet.²¹⁸

Az éfódhoz kapcsolódóan, annak vállpántja között található a karikák, láncok és keret segítségével hozzá erősített hósén. A hósén, akárcsak az éfód, *חֹשֶׁן* eljárással készült, anyaga megegyezik az előbbivel. Annyi különbséggel, hogy a hósén 12 drágakővel került díszítésre, amelyek Izrael egy-egy törzsének nevét viselték.²¹⁹ A hósén anyagát duplán hajtották, ebből arra következtethetünk²²⁰, hogy a hósén egyben az úrímmé és tummím tárolására szolgált.²²¹ Ezt erősíti a 3Móz 8,8 egyértelmű beszámolója²²², de a nyelvészeti megfontolás, illetve a Targum Onkelos²²³, Targum-Pseudo Jonathán²²⁴ is a hósén tároló, hordozó funkciója felé mutat.²²⁵ Az is lehetséges a 2Móz 28,30 alapján, hogy valamilyen módon kívülről rögzítették rajta az úrímmé és tummímot.²²⁶ Ez a technikai jellegű észrevétel nem is érdemel további boncolgatást, hiszen biztosan csak annyit tudunk kijelenteni, hogy az úrímmé és tummím szorosan kapcsolódott a hósénhez.

²¹⁷ VAN DAM: The Urim and Thummim, 154.

²¹⁸ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 2, 317.

²¹⁹ Hasonló anyag, eljárás és rögzítési mód talán közös gyökérre vall. Lásd: MEYERS: Exodus, 241.

²²⁰ Természetesen ennél praktikusabb magyarázatot is feltételezhetünk. A drágakövek súlya és maga az anyag egész egyszerűen megkövetelte azt, hogy duplán hajtsák, így biztosítva a kellő tartást. Ezt erősíti az a tény, hogy maga a szöveg is hallgat arról, hogy a hósén végső soron egy zseb lett volna. Azon is érdemes elgondolkodni, hogy a hósén elhelyezkedése minden bizonnyal kényelmetlenné tette az ilyen irányú felhasználást. VAN DAM: The Urim and Thummim, 154–155.

²²¹ HARAN: The Priestly Image of the Tabernacle, 210.

²²² Nyilvánvaló kérdés, hogy miért nem szerepel az úrímmé és tummím a 2Móz 28 beszámolójában. Minden valószínűség szerint a 2Móz 39 a ruházat elkészítésére vonatkozik, míg az úrímmé és tummím eredete nem emberi, hanem isteni, így benne lehet a 2Móz 28 beszámolójában. VAN DAM: The Urim and Thummim, 157. Azzal is magyarázzák a jelenséget, hogy a 3Móz 8,8-ban hiányzik a 12 drágakő említése, viszont az úrímmé és tummím jelen van, a 2Móz 28-ban pedig fordítva. Lehetséges, hogy a 12 drágakő és az úrímmé, tummím egy és ugyanaz volna. Ez a megközelítés véleményem szerint túlságosan spekulatív. i.m., 157.

²²³ Lásd: „And Mosheh brought Aharon and his sons near, and washed them with water; and he put upon him the vestment, and girded him with the girdle, and dressed him with the robe, and set upon him the ephod, and bound him with the band of the ephod, and ordained him therewith; and set upon him the breast plate, and put in the breast plate the uraia an the thummaia. And he set the mitre upon his head, and place on the mitre, on the forehead of his face, the plate of gold, the diadem of Holiness, as the Lord had commanded Mosheh.” TARGUM ONQUELOS, Leviticus VIII

²²⁴ „And Mosheh took Aharon and his sons, and washed them with water. And he set in order upon him the vestment, and girded him with the girdle, and clothed him with the mantle robe, and put upon him the ephod, and bound him with the band of the ephod, and ordained him therewith. And he set the breast plate upon him, and ordered in the breastplate the uraia and the tummaia.” PSEUDO-JONATHAN, Leviticus 6–9.

²²⁵ VAN DAM: The Urim and Thummim, 155.

²²⁶ Ehhez lásd az 'el prepozíció értelmezése körüli diskurzust. VAN DAM: The Urim and Thummim, 156.

6.3. Úrím és Tummím

Az Ezsd 2,63 beszámolója szerint addig nem ehetnek a papok a szent ételekből, amíg a főpap el nem dönti azt az úrímmal és tummímmal. A fenti igehelyre több magyarázat is lehetséges. Nyilván a legkézenfekvőbb a szöveggel együtt arra gondoljunk, hogy az úrímmot és tummímot használó főpapot be kell iktatni tisztébe, ám a főpap már rendelkezésre áll Jehósuá személyében.²²⁷ Lehet, hogy a két tárgy a fogság során elveszett, de az is lehet, hogy a rajta keresztül való kommunikáció ebben az időben szünetelt.²²⁸ Esetleg valamilyen eszkatológikus főpapra vár a nép, aki képes lesz az úrím és tummím használatára,²²⁹ de az is lehetséges, hogy a templom befejezéséhez kötik az eszközök újbóli használatát.²³⁰

Minden valószínűség szerint a P szerzőjének már nem voltak pontos értesülései az eszköz használatáról. Ezt erősíti a Babiloni Talmud is, amely arról tájékoztat, hogy az úrím és tummím használata megszűnt Sámuel, Dávid és Salamon kora után.²³¹ Az eszközt azonban nyilvánvalóan az isteni akarat tudakolására használták. A ránk maradt régészeti leletek között szép számmal akadtak olyanok (a későbbiekben bemutatásra kerülő dáni kocka és az úgynevezett asztragáliák), amelyek hasonló funkcióval rendelkeztek.²³²

Dommerhausen két fejlődési folyamatot különböztet meg a különböző beszámolók alapján.²³³ Az egyik tisztán az úrímról és tummímról épül, ennek szimbolikus értelmére a 2Móz 28,30 mutat rá. Áron állandóan szíve fölött hordozza az Izrael fiait érintő döntéseket. Érdekes megjegyezni, hogy itt nem olvasunk arról, hogy az úrímot és tummímot használta is volna Áron. Dommerhausen szerint a fejlődés egy későbbi szakaszát látjuk itt. Az úrím és tummím, valamint a hősén már nem az isteni akarat tudakolásának eszköze, hanem a főpap legitimációjának egyik jele. Istennek már nem kell úrímon és tummímon keresztül üzennie. A főpap ezeket a szívére helyezve, teljes autoritásával képes az isteni akaratot közvetíteni.²³⁴

A további helyekkel kapcsolatban (2Móz 28,17–21; 23–28; 39,10–14.16–21) az a benyomásunk, hogy a hangsúly inkább a 12 drágakövön van. A 2Móz 28,29 a 12 drágakő szerepét abban látja, hogy azok emlékeztetik Istent Izrael 12 törzsére.²³⁵

²²⁷ VAN DAM: The Urim and Thummim, 220.

²²⁸ KIDNER: Ezra and Nehemia, 42–43.

²²⁹ BATTEN: Ezra and Nehemia, 95.

²³⁰ SCHULTZ: The Books of Ezra, 33.

²³¹ BRAY: Sacred Dan, 112.

²³² DEVER: The Lives of Ordinary People in Ancient Israel, 271. de Block-Smith inkább gyermekjátékoknak gondolja őket, BLOCK-SMITH: Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead, 88.

²³³ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 1, 260.

²³⁴ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 1, 260.

²³⁵ i.m., 261, és VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 2, 317.

A hosen esetében nem találunk változatos előfordulásokat. 25 alkalommal kerül említésre a szó, és minden esetben a P forráshoz köthetően a főpap ruhájával, illetve Áron felszentelésével kapcsolatban.²³⁶ Az etimológia itt is homályos.

6.4. Palást²³⁷

A főpapi ruha alatt viselt ארג eljárással készült, tiszta gyapjú, teljesen kék ruhát nevezzük מַעֲעִיל-nak. Ennek a szegélyéhez kerültek rögzítésre a csengettyűk és a len-gyapjú keverék gránátalmák.²³⁸ A mail egyéb bibliai előfordulásai alapján arra lehetünk figyelmesek, hogy az nem a kultuszhoz, hanem a világi hatalomgyakorláshoz kapcsolódott. A 2Móz beszámolóí és a 3Móz 8,7 a főpapi ruhához kötik, de az előfordulások legnagyobb része a világi irányba mutat. A 28 összes előfordulásból 19 a főpapi ruhához kapcsolódik, de ilyen ruhát viseltek Jób és barátai (Jób 1,20; 2,12); Saul (1Sám 24,4;11,12); Jónatán (1Sám 18,4); Dávid (1Krn 15,27); Támár (2Sám 13,18); Ezsdrás (Ezsd 9,3).²³⁹ Átmenetet képeznek Sámuel esetében, hiszen nála a kultikus és világi hatalomgyakorlás funkcióit meglehetősen nehéz elválasztani. Az esetek döntő többsége azonban a királyi udvarba helyezi a מַעֲעִיל-t.

6.5. Homlokdísz

Az arany diadém, צִיץ²⁴⁰ vagy נָצַר²⁴¹ (2Móz 28,36–38; 39,30–31) szintén a főpap különleges ruharabja. Akárcsak az éföd két köve, valamint a hosen tizenkét köve, úgy a homlokdísz is vésett díszítéssel. A véseten ez olvasható: „Az Úr szent tulajdona” (2Móz 28,36). A homlokdísz anyaga színarany, a papi süvegre kék-bíbor fonállal került rögzítésre.

²³⁶ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 1, 259.

²³⁷ Palást- מַעֲעִיל egyéb előfordulások: 3Móz 8,7: palást az éföddel együtt; 1Sám 2,19: az Anna által készített felső ruha; 1Sám 15,27: Sámuel felsőruhája; 1Sám 18,4: Jónatán Dávidnak adott felsőruhája; 1Sám 24,5,12: Saul palástjának szára; 1Sám 28,14: Sámuel palástja az Én-dóri boszorkánynál; 2Sám 13,18: Támár tarka királyleányi öltözet; 1Krn 15,27: Dávid itt az éföddel együtt viseli tánca közben; Ezsd 9,3,5: Ezsdrás megszaggatott köpenye; Jób 1,20; 2,12; 29,14: az első két helyen Jób, illetve barátainak köntöse, míg a harmadik esetben Jób igazsága mint palást; Zsolt 109,29: a vádlók szégyenköpenye; Ézs 59,17: Isten búsulásának palástja; Ézs 61,10: igazságnak a palástja; Ez 26,16: a tenger fejedelmeinek elvett köntöse.

²³⁸ HARAN: Temple Services, 210.

²³⁹ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 2, 1018.

²⁴⁰ 2Móz 28,36; 2Móz 39,30; 3Móz 8,9; 4Móz 17,23; 1Kir 6,18; 29,32,35; 2Krn 20,16; Jób 14,2; Zsolt 103,15; Ézs 28,1; Ézs 40,6kk; Jer 48,9.

²⁴¹ 2Móz 29,6; 2Móz 39,30; 3Móz 8,9; 3Móz 15,31; 3Móz 21,12; 3Móz 22,2; 4Móz 6,2.12.18.21; 2Sám 1,10; 2Kir 11,12; 2Krn 23,11; Zsolt 89,40; Zsolt 132,18; Péld 27,24; Jer 7,29; Ezek 14,7; Hós 9,10; Zak 7,3; Zak 9,16.

6.6. Egyéb papi ruhák

A főpap ruházata azonban nemcsak különbözött, hanem esetenként meg is egyezett az alsóbb papság ruhájával. Áronnak és fiainak ruházata három esetben megegyezett. A főpapi ruházattal csupán a 2Móz 28 és 39 fejezetek foglalkoznak, valamint némiképpen más szemszögből az Ezékiel 40

6.6.1. Köntös

Ezek közül az első a *תַּחֲשֵׁמֶת* volt, amely jónéhány helyen megjelenik a Szentírásban. Az 1Móz 3,21 (bőrruhát); 1Móz 37,3.23.31.32.33 (ruha, tarka ruha); 2Móz 28,4.39.40 (köntös); 2Móz 29,5.8 (köntös); 2Móz 39,27 (köntös); 2Móz 40,14 (köntös); 3Móz 8,7.13 (köntös); 3Móz 10,5 (ruha); 3Móz 16,4 (köntös); 2Sám 13,18.19 (tarka ruha, köntös); 2Sám 15,32 (ruha); Ezsd 2,69 (köntös); Neh 7,69.71 (köntös); Jób 30,18 (ruha); Énekek 5,3 (alsóruha); Ézs 22,21 (palást).

A fenti igehelyekből azt az általános következtetést vonhatjuk le, hogy a magyar fordítás tekintetében nem mutatkozik általános összhang. A RÚF a zárójelbe tett szavakkal adja vissza a *תַּחֲשֵׁמֶת*-et, erre azonban az lehet a magyarázat, hogy a ruhanemű gyakorlatilag minden kontextusban és környezetben felbukkan.²⁴² A 2Móz és 3Móz kultikus utalásai mellett leginkább a József történetben szerepel. De a 2Sám 13,18.19 alapján úgy tűnik, hogy a királyi udvar hölgytagjainak is ez volt a viselete. A fogság utáni közösségben is kulcsszerepet játszik, hiszen felbukkan Ezsd 2,69 és Neh 7,69,71-ben, illetve a bölcsesség irodalom fenti helyein. Egyetérthetünk Claudia Bender megfigyelésével miszerint a *תַּחֲשֵׁמֶת* kiemelt fontosságú emberekhez kapcsolódott.²⁴³ Általános státuszú emberek esetében nem szerepel a kifejezés, ez alól talán az 1Móz 3,21 jelenthet kivételt, ám teológiailag ott is megokolható az Isten által készített *תַּחֲשֵׁמֶת* ruha. Esetleg az isteni gondoskodásnak akartak emléket állítani a szerzők a magas státust kifejező ruha adományozásával.

A szó eredetét az Ernest Klein féle szótár az ugariti *ktn* illetve az akkád *kitinnu* és *kitintu* szavakban véli felfedezni. Az előbbi akkád kifejezés a lent jelenti, míg az utóbbi a lenből készült ruhadarabot.²⁴⁴ A magyar nyelvben is használt tunika kifejezés eredete latin, a latinok a

²⁴² HOUTMAN: Exodus, 518.

²⁴³ BENDER: Die Sprache des Textilen, 221.

²⁴⁴ KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 290.

görögöktől vették át a szót, amelynek a gyökerei azonban Ázsiába a fent említett sémi szavakban fedezhetők fel.²⁴⁵

A ruha formájával kapcsolatban bizonyosat nem tudunk mondani. Minden valószínűség szerint azonban egyfajta alsó öltözet lehetett, amelyet viselője közvetlenül a testén hordott.²⁴⁶ Josephus beszámolója szerint a ruhadarab a bokáig ért, ám Houtman megjegyzi, hogy a 2Móz 28,42-ben szereplő מְכַנְסֵי-בֶּדֶן-ből arra következtethetünk, hogy a כְּתָנִת nem volt annyira hosszú, hiszen akkor nem kellett volna eltakarni a kilátszó lábakat.²⁴⁷ Ettől függetlenül az is elképzelhető, hogy a כְּתָנִת valamilyen formában hasított volt, amely lehetővé tette a lábak előtűnését.

6.6.2. Turbán

Az ószövetségben összesen kilenc alkalommal fordul elő a kifejezés, a 2Móz 28,4.37.39; 29,6; 39,28.31; 3Móz 8,9; 16,4; Ez 21,31 igehelyeken. Általában kultikus fejdőt takar, ám az Ez 21,31-ből úgy tűnik, hogy inkább profán uralkodói ruhadarabot takar.²⁴⁸ Houtman, Klein és Clines egyetértenek abban, hogy a turbán fordítás a legjobb,²⁴⁹ az előbbi kettő pedig abban is, hogy a szó gyöke a צָנַף betekerni jelentésű szó lehet.²⁵⁰ A főpap turbánjától minden valószínűség szerint különbözött Áron fiainak a fejdísz. A 2Móz 28,40 alapján a מְכַנְסֵי volt, amely csupán kultikus kontextusban bukkan még fel a 2Móz 29,9; 39,28; 3Móz 8,13 helyeken.²⁵¹ A szó eredetét גָּבַע gyökben vélik felfedezni, amely megadnak lennit jelent, így itt is minden valószínűség szerint valamilyen turbánszerű fejdőről lehetett szó.²⁵² A kettő megkülönböztetése azonban nyilván már lehetetlen. Az LXX sem él két különböző fogalom adta lehetőségekkel, hanem egységes fordításban közli a két kifejezést.²⁵³ A מְכַנְסֵי a 2Móz 39,28-ban egy birtokos szerkezet tagja ként tűnik fel a צָנַף kifejezéssel együtt, ami szintén valamilyen fejdőt jelent (2Móz 39,28; Ez 24,17.23; 44,18; Ézs 3,20; 61,10.). Itt Houtman arra gondol, hogy a két tulajdonképpeni szinoníma összeillesztése mögött valamilyen fokozás szándéka állhatott.²⁵⁴

²⁴⁵ i.m., 290.

²⁴⁶ HOUTMAN: Exodus, 519.

²⁴⁷ i.m., 519.

²⁴⁸ i.m., 519.

²⁴⁹ i.m., 519; KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 376; CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 5, 451.

²⁵⁰ HOUTMAN: Exodus, 519; KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 376.

²⁵¹ HOUTMAN: Exodus, 519.

²⁵² KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 314.

²⁵³ HOUTMAN: Exodus, 520.

²⁵⁴ HOUTMAN: Exodus, 520.

6.6.3. Öv

Az Ószövetségben kilenc alkalommal előforduló kifejezés 2Móz 28,4.39.40; 29,9; 39,29; 3Móz 8,7.13; 3Móz 16,4; Ézs 22,21 a papi és főpapi övet jelöli, az Ézs 22,21-ben pedig világi hatalmasság övét jelöli.²⁵⁵ A főpap és a papság öve közötti különbség pontos mibenléte egyelőre nem világos számunkra. Annyi azonban feltételezhető, hogy a főpap díszesebb övet hordott, mint az általános papság.²⁵⁶

²⁵⁵ i.m., 521.

²⁵⁶ i.m., 521.

7. A főpap személye

A főpapi ruha elválaszthatatlan a főpap személyétől. A ruha történetének, keletkezésének a kutatása nem nélkülözheti a főpapi tiszt történetének és fejlődésének vázlatos tárgyalását.

A ruha, a sátor és a templom pompája azt a benyomást keltik, hogy a főpap Izrael vallási életének megkerülhetetlen alakja volt. Ez csupán részben igaz. Jelenléte a honfoglalás utáni irodalmi anyagban minimális, a tisztség teljes egyértelműséggel csak a fogság után jelenik meg újra.²⁵⁷ Ettől fogva viszont fokozatosan erősödik a pozíciója. A megszűnő királyi intézmény helyébe lép, s később a hasmoneusok korában már teljes mértékben királyként kormányoznak nyolc generáción át.²⁵⁸

A P-től származó részletgazdag leírás után a főpap gyakorlatilag eltűnik az 1 Sám – 2Kir közötti anyagból, pontosan úgy, ahogy a szent sátor is. Jogos a kérdés ezek után: Vajon létezett egyáltalán a főpapi tiszt és a hozzá szorosan kapcsolódó ruha? Lehetett-e ilyen ruhája a fogság előtti főpapnak, vagy a fogság után megerősödő főpapságnak az uralkodói jelvényét kell benne látnunk?²⁵⁹ Karasszon István megállapítása iránymutató:

„Nem lehetünk biztosak afelől, hogy volt olyan poszt Dávid korában, hogy »Izrael főpapja«. Legalábbis nem értesülünk semmilyen olyan tettéről sem, ami speciális tevékenységére utalna. Az 1Kir 1-2 szerint Cádók nem vesz részt a politikában; Ebjatar vesz részt, vesztére – így maradt ő egyedül Jeruzsálemben. A templom felszentelését Salamon végzi, ő mondja a felszentelő imát is, ami ismét logikus, hiszen az ókori Keleten a király határozta meg a kultuszt is.”²⁶⁰

Mikor lép be jól dokumentáltan a főpapi tiszt a történelem menetébe? Karasszon István úgy látja, hogy az áttörést hozó személy – minden bizonytalanság ellenére – Jósias főpapja, Hilkijjá. Működésére nemcsak bibliai, hanem Biblián kívüli bizonyítékok is rendelkezésre állnak. Egyrészt az Ófeli búlák, másrészt pedig egy pecsétnyomó szolgál bizonyítékkal.²⁶¹

²⁵⁷ A fogság végén is sokatmondó újra feltűnése. A fogságból hazatérők egy része Zerubábel vezetésével vissza akar térni a dávidi monarchiához, míg a másik fél Jósua főpap vezetésével képzeletben el a berendezkedést. A harcból utóbbi került ki győztesen. ROOKE: Zadok's Heirs, 2.

²⁵⁸ i.m., 3.

²⁵⁹ Nem kell azonban a P beszámolójában a későbbi korok tejhatalmú főpapi tisztének megnyilvánulását lássuk. Rooke felhívja a figyelmet, hogy a P anyaga erre nem szolgáltat bizonyítékot. i.m., 35. A P beszámolójában is Áron Mózes mellett tűnik fel. Önálló döntéseket nem hoz, hanem Mózes – aki nem papi személy – irányítása alatt áll. A P érdeke nem az volt, hogy Áront hozza döntési helyzetbe, hanem hogy karakterét egy komoly hatalommal rendelkező karakterhez csatolja. i.m., 36.39. Ugyanígy a ruha esetében pedig megjegyzi, hogy az nem uralkodói jelvény, hanem kultuszi eszközként kerül bemutatásra. i.m., 20.

²⁶⁰ KARASSZON: Cádókiták és főpapok, 52–53.

²⁶¹ Lásd: DAVIES: Ancient Hebrew Inscriptions, 100.827-es és 100.734-as szám alatt.

Ellentmondás az ő személyével kapcsolatban is akad bőségesen, de legalább a funkció létezéséhez nem férhet kétség.²⁶²

Teológiai megállapításokat is tehetünk az irodalmi egységekkel kapcsolatban. A DTM tekintetében elmondhatjuk, hogy komoly érdeklődést mutat a központi kultusz iránt. A prófétai tisztet kiemelten kezeli, de csekély az érdeklődése a rituális előírások irányába.²⁶³ Tárgyunk szempontjából fontos: nem szerepel benne kimondott papi hierarchia,²⁶⁴ valamint megfigyelhető benne egyfajta deszakralizálási törekvés is²⁶⁵.

A főpap és az uralkodó szerepe közül az uralkodó messze kimagaslik.²⁶⁶ Az uralkodó esetenként papi szerepet is magára vállalt – ahogy ezt az ókori Keleten máshol is megtették –, de a főpappal/pappal kapcsolatban ez nem igaz.²⁶⁷ Talán legszembetűnőbb ez Míká kérdéses vallási ténykedésével kapcsolatban. Az önkényes kultikus cselekményekért és következményeiért nem a főpap, hanem a király hiánya a felelős. Ha lenne király, akkor megoldódna a kultuszi élet gondjai és helyreállna a helyes istentisztelet.²⁶⁸

Deborah W. Rooke a következő módon tárgyalja a fogság előtti DTM-ben megőrzött papi/főpapi pozíció emlékeit.

A pre-monarchikus időt két részre osztja. Az első a Józsué – Bírák beszámolója, míg a másik a Sámuel – Királyok leírása. Az előbbi esetében a P-hez hasonló irány figyelhető meg. Áron utódai Eleázár, Fineás és Cádók képében jelennek meg mint a későbbi jeruzsálemi szentély funkcionáriusai. Az utóbbi azonban nem számol ezzel, hanem inkább a lévíták szerepét hangsúlyozza.²⁶⁹

Wellhausen véleménye szerint a Józs 6,19–21; 13,15–19; 1Sám 14,34–36 szakaszok alapján eleinte nem volt szükség semmiféle papi szerepre az állatok levágása és az áldozatbemutatás esetében. Ezt veszi át a Deuterónómium, ahol a lévita papoknak különös szerep jut, majd teljesedik ki a P forrásban, ahol már áronitákról és lévítákról olvasunk. Ez pedig végül az

²⁶² KARASSZON: Cádókiták és főpapok, 54.

²⁶³ Kivétel ez alól: központi áldozat (5Móz 12,13–14.17–18); a vér evésének tilalma (5Móz 12,16.23–24.26–27); bizonyos ünnepek megtartása (5Móz 16,1–7); és az áldozatok papi részének tárgyalása (5Móz 18,3–4). ROOKE: Zadok's Heirs, 45.

²⁶⁴ i.m., 45.

²⁶⁵ Plasztikus példa erre a kis Sámuel esete, aki minden jel szerint rendszeresen a szent térben töltötte éjszakáit. Ez természetesen P számára elképzelhetetlen lett volna. i.m., 50.

²⁶⁶ Érdekes Salamon templomépítési történetében az arányokra figyelünk. A palota 13 évig épül, a templom 7 évig, a templom mérete a leírás szerint mindössze 250 négyzetméter, míg a palota 1045 négyzetméter. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a templom inkább Salamon palotájának egy kiegészítése volt, nem pedig fordítva. BIRCH–BRUEGGEMANN–FRETHERM–PETERSEN: A Theological Introduction to the Old Testament, 252.

²⁶⁷ ROOKE: Zadok's Heirs, 48.

²⁶⁸ i.m., 49. A történet elemzéséhez lásd: HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora.

²⁶⁹ ROOKE: Zadok's Heirs, 53.

Ezékiel 44-ben lesz teljessé, ahol a lévíták tévelygéséről és alsóbbrendű funkciójáról olvashatunk.²⁷⁰

Józsué könyvében tíz alkalommal kerül említésre a főpap. Eleázár öt alkalommal bukkan fel, amelyek nem bírnak különösebb jelentőséggel; négy esetben listában, míg az ötödik a halálról szóló beszámoló.²⁷¹ Eleázár fia négy esetben mint oltárt állító pap lép fel.²⁷² A Józs 20,6-ban pedig a menedékvárosokhoz kapcsolódó rendelkezések között tűnik fel. A Bírak könyvében egy helyet emelhetünk ki: Bír 20,27–28-ban Fineás, Eleázár fia végez szolgálatot a láda előtt Bételben. Ez a P érdekeihez jól kapcsolódik, így egy későbbi személy vagy csoport lehetett a szerző.²⁷³ Józsué és a Bírak könyve a főpap tekintetében összhangban van a P-vel, hiszen a főpapi szerepet Áronra és fiaira ruházza.²⁷⁴

A DTM-ben található beszámolókat további részekre oszthatjuk. Templom előtti idők: Éli, Ahijjá, Ahímelek; a monarchia hajnala: Ebjátár, Cádók, Azarja; a kettéosztott királyság Samária bukása előtt: Jehodia, Uriah; Samária bukása után: Hilkija, Serija. Részletekbe menően itt nem tárgyalhatjuk őket, de álljon itt Rooke összegzése a DTM-ben található beszámolókkal kapcsolatban.²⁷⁵

„A végső következtetés – számításba véve a munka ideológiai töltetét – a DTM-ből az, hogy az effektív centralizáció hiánya és az uralkodó hangsúlyos szerepe lehetetlenné teszi, hogy a P-i értelemben beszéljünk a főpapról a fogság előtti időben. Ehelyett szent helyekről és azoknak lokális főpapjairól beszélhetünk, ezek közül kiemelkedett a Jeruzsálem és a helyi főpap, különösen az északi országrész bukása után; de ebben az időszakban is csupán másodlagos szerepet töltött be a főpap az uralkodóhoz képest. A monarchia időszakában nyilvánvalóan az uralkodó reprezentálta a népet az Isten előtt, míg ezt a feladatot a P a főpapra osztja.”²⁷⁶

Miképp befolyásolják a fentebb elmondottak a további gondolatmenetünket? Be kell lássuk, hogy a főpapi tisztt meglétére Dávid és Salamon uralkodása idején nincs semmi bizonyíték. A párhuzamos királyság idején ugyan megjelenik a tisztt, de közel sem olyan átható hatalommal, mint amilyennek a ruha részletekbe menő leírásából feltételezhetnénk. Ha nincsen főpapi pozíció, akkor nehéz elképzelni, hogy főpapi ruha létezett. Józanságra van ezen a ponton szükség. Egy olyan minimumot kell megállapítsunk, amivel még lehetőségünk nyílik további munkára. Mi lehet ez a minimum, illetve milyen következtetéseket vonhatunk le belőle? Dávid

²⁷⁰ WEINFELD: The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel, 18.

²⁷¹ Józs 14,1.17,4.19,51.21,1.24,33. ROOKE: Zadok's Heirs, 53.

²⁷² Józs 22,13.30.31.32.

²⁷³ ROOKE: Zadok's Heirs, 53.

²⁷⁴ i.m., 54.

²⁷⁵ Részletekért lásd: i.m., 55–79.

²⁷⁶ ROOKE: Zadok's Heirs, 79.

és Salamon idejében nyilvánvalóan gyakoroltak kultikus tevékenységet Jeruzsálemben. Ennek mibenlétét homály fedi, de joggal feltételezhetjük, hogy létezett. A kultikus funkcionáriusok nyilván befolyásos szereplői lehettek a koruk és környezetük társadalmi életének. A helyi szentély papi tisztje – párhuzamosan a szentély térnyerésével és a többi kultuszhely szerepének csökkenésével – folyamatosan erősödött. Az erősödő tiszt nyilván kifejeződött a papi regáliák tekintetében is. Úgy gondolom, hogy – a kultuszhelyek természetéből adódóan – folytonosságot feltételezhetünk a ruhák esetében is. A jeruzsálemi kultuszi hely minden bizonnyal sajátos papi öltözete valamilyen formában tovább élhetett a későbbi főpapi ruhában.

A fogság előtti korpusz tekintetében akkor járhatunk el tiszta tudományos lelkiismerettel, ha elsősorban nem a főpapi ruhát, hanem az egyre erősödő jeruzsálemi szentély papjának, esetleg papjai a viseletének nyomait igyekszünk feltárni. Nyilván azzal a kiegészítéssel, hogy a fogság után ez a viselet részben vagy egészben alapjává válik a főpapi ruhának. Ezen az állásponton van Karasszon István is. „*Fennáll viszont az a lehetőség is, hogy egyáltalán a főpapi tiszt is ekkor születik; a jósiási reform előtt ez egyébként sem indokolt. A jeruzsálemi pap egy királyi szentély papja, ami nyilván azt jelenti, hogy az ott folyó kultusz az ország politikáját tükrözi, de nem uralkodik a többi szentély fölött.*”²⁷⁷

7.1. A második szentély kora; a perzsa/hellén kor főpapja

A perzsa korban a szentély pusztulásával Izrael államisága megszűnt. Addig a király biztosította a szentély működéséhez szükséges erőforrásokat, ez a feladat azonban a perzsa korban az idegen hatalom helyi képviselőire, a kormányzóra hárult.²⁷⁸ A főpap politikai szerepe azonban korlátozott volt, hiszen katonai erő csupán limitáltan állt rendelkezésére.²⁷⁹ Névlisták tekintetében a források bizonytalanok, Josephus felsorolásai és Nehémiás könyvének egyes versei (Neh 12) szolgálhatnak útmutatásul.²⁸⁰

Ezzel együtt ez a kor egy roppant érdekes bizonyítékkal szolgál. Az elefantinei zsidó kolónia levelet küldött a jeruzsálemi főpaphoz, hogy támogassa szentélyük felújítását.²⁸¹ Julian Morgenstern klasszikus tanulmánya azt bizonyítja, hogy ebben a levélben szerepel először a *hakohen hagadol* héber kifejezés arám megfelelője.²⁸² A kor jelentős főpapja Jójadá (Neh

²⁷⁷ KARASSZON: Cádókiták és főpapok, 57.

²⁷⁸ BABOTA: The Institution of the Hasmonean High Priesthood, 36.

²⁷⁹ i.m., 36.

²⁸⁰ VAN DER KAM: Jewish High Priests of Persian Period, 67–91.

²⁸¹ MORGENSTERN: A Chapter in the History of the High-Priesthood, 360.

²⁸² i.m., 360.

12,10.22) volt, akinek a halála hatalmi úrt eredményezett.²⁸³ Johanan és testvére Jézus/Joshua vetélkedtek a hatalomért, az előbbi a perzsa helytartó és a babiloni góla zsidói támogatták, az utóbbit pedig az otthonmaradt közösség.²⁸⁴ Johanan azonban hamar lezárta a vitát, mert a templomban megölte saját testvérét Jézust.²⁸⁵ Morgenstern véleménye szerint a hatalomért folyó harc több bibliai történetben is otthagya nyomait. Kiemeli a Kóráh fiainak lázadását, Áron vesszelyének kivirágzását, illetve a 3Móz 9-ben Áron és fiainak felavatásának történetét.²⁸⁶ A hatalomért folyó harcban és annak megszilárdítása nyomán, maga a főpapi tiszt is kikristályosodik.²⁸⁷

Régészeti leletek is azt támasztják alá, hogy a jeruzsálemi kultuszi élet megerősödött ebben az időszakban. Először is Johanan főpap feliratával pénzérmét vertek, amely megerősödő politikai és vallási irányba mutat.²⁸⁸ Ami azonban fontosabb, az egy tendenciózus jelenség. A fogság előtti Szíria-Palesztína népeinek vallási életét saját istenségeik tisztelete jellemezte, amely sajátos tárgyi kultúrát eredményezett a vallási élet terén is. Megfeleltethetőekké váltak az istenségek az őket imádó népcsoportokkal. A fogság után uniformizálódást figyelhetünk meg, elvész a nemzeti karakter és kétfajta ábrázolásmód marad. A kultusz tárgyi kultúrája vagy föníciai, vagy pedig hellén mintát követ. Ez alól csak Izrael kivétel. A perzsa időszakban a zsidók által lakott területen egyetlen egy kultikus figura sem került elő, illetve egyetlen kultikus helyet sem sikerült lokalizálni Júda és Samária területén belül, Jeruzsálemben és a Garizim hegyén kívül.

Az írásos emlékek, illetve a régészeti leletek abba az irányba mutatnak, hogy a papi, majd főpapi tiszt jelentős megerősödésének lehetünk tanúi a fogság idején a jeruzsálemi szentélyben.

7.2. A főpap mint politikai szereplő az intertestamentális korban

A fogság utáni időszakot egyre inkább a főpapi tiszt hangsúlyossá válása jellemzi. A második templom lerombolását megelőző időszakban már nem volt kérdés a főpap vezető szerepe a zsidóság körében.²⁸⁹ Ezt a szerepet a római hatalom jóváhagyásával nyerhette el, sőt a főpap

²⁸³ i.m., 361.

²⁸⁴ i.m., 362–364.

²⁸⁵ i.m., 364.

²⁸⁶ i.m., 367.

²⁸⁷ Morgenstern úgy véli, hogy a főpapi tiszt lassan nyerte el azt a formáját, amelyet az Ószövetség tár elénk. A változás YHWH egyre inkább transzcendens ábrázolásához kapcsolódik, amely kapcsán a főpap az egyetlen közvetítővé válik a papság, a nép és Isten között. i.m., 373. A tiszt mellett a ruha is átalakuláson esik át, az egyszerűbb, fehér köntösöket felváltja a méltóságteljes és pompás főpapi ruha. i.m., 368.

²⁸⁸ STERN: The Religious Revolution, 202. Az érmén látható felirat kérdése vita tárgyát képezi lásd: VAN DER KAM: Jewish High Priests of Persian Period, 86–88.

²⁸⁹ Bizonyos ellenállással természetesen találkozunk, lásd: CHOI: Jewish Leadership in Roman Palestine, 62.

bizonyos közvetítő funkciót is betöltött a nép és a megszállók között.²⁹⁰ Hatalmát azonban a heródesi uralkodóház és Róma árnyékolta be. Heródes leszármazottai származásukból kifolyólag megkérdőjelezhetően tartották kezükben a trónt, amelyre természetesen a Hasmóneus főpapok²⁹¹ potenciális veszélyt jelentettek volna. Rómának pedig egyrészt a szüksége volt a főpapra a nép féken tartása végett, másrészt állandóan szemmel kellett tartania, hiszen személye lázongások forrásává válhatott.²⁹² Heródes és vele karöltve a rómaiak megpróbálták a főpapi hatalmat minimalizálni, ám ez nem járt mindig teljes sikerrel.²⁹³ A ruha politikai fontosságát jól jelzi, hogy Heródes egy ideig az Antónia-erődben őrizteti, hogy elejét vegye a főpap felkenése esetén kitörő lázadásnak.²⁹⁴

A főpapi hatalom súlyát leginkább teológiai és vallási érvek adták. A szentek szentjébe való belépés lehetősége roppant misztikus volt a kortársak szemében, de a főpap személyének közvetítő voltaához kapcsolódó képzeteket sem értékelhetjük alul.²⁹⁵ A jóslásban pedig a főpapi ruha kulcsszerepet játszott.²⁹⁶ A jogaikhoz és szokásaikhoz ragaszkodó zsidók körében a főpap – amennyiben nem volt túl Róma-barát – komoly népszerűsége tehetett szert.²⁹⁷

7.2.1. A főpapi ruha szöveges megjelenései az intertestamentális korban

A Sirák fia könyvének egy szakaszában részletesen olvashatunk a főpapi ruháról.²⁹⁸ „Ezek a versek azt tanúsítják, hogy Sirák fia korában, a Kr. e. 3–2. századok fordulóján a jeruzsálemi templom főpapjának öltözete megegyezik azzal, amit a Pentateuchus különböző helyein található rituális előírások megkívántak.”²⁹⁹ A Sirák fiának írója mint kortárs szemtanú – vagy hiteles forrásokból tájékozódó tudósító – számol be a főpapi ruháról.³⁰⁰ Arról árulkodik mindez,

²⁹⁰ i.m., 67.

²⁹¹ Velük sem volt azonban minden rendben. Zsidó származásúak voltak ez igaz, de nem ároniták, így a főpapi tisztet ők sem gyakorolhatták volna.

²⁹² Példákat a főpap tényleges hatalmához Rómával szemben lásd: CHOI: Jewish Leadership in Roman Palestine, 69–71.

²⁹³ i.m., 62–63.

²⁹⁴ CHAPMAN–RODGERS: A Companion to Josephus, 254.

²⁹⁵ CHOI: Jewish Leadership in Roman Palestine, 65.

²⁹⁶ i.m., 66.

²⁹⁷ i.m., 69.

²⁹⁸ XERAVITS: Tanulmányok Az Ókori Izrael Kultuszáról, 28.

²⁹⁹ i.m., 30.

³⁰⁰ „Egy másik szentet is felmagasztalt, Áront, Mózes testvérét, Lévi törzséből. Örök szövetséget kötött vele, s neki adta a nép körében a papságot. Pompás öltözékekkel boldoggá tette, a dicsőség köntösét adta rá. Teljes díszbe öltöztette, fényes ruhákat adott neki ékességül: nadrágot, palástot és éfódot, amit körös-körül gránátalmák szegnek, és sok csengő díszít, hogy csengjenek, amikor ide-oda lép, s hangjukat a templomban hallani lehessen, emlékeztetőül népe fiainak. Szent ruhát aranyból, viola bíborból, és piros bíborból művészi hímzéssel; pajzsot a mellére az ítélkezéshez, úrimot és tummímot, karmazsin szövetből készült drága munkát; drágaköveket, bevéssett

hogy a ruha és a lejegyzett 2Móz-i szöveg hasonlósága teljes volt a Kr. e. 3–2. század környékén.

A valós főpap mellett, de sokszor inkább ellenében megjelenik az eszkatologikus főpap alakja. Megteremtéséért azok a vallási körök felelősek, akik elégedetlenséggel szemlélték a főpap politikai lavírozásait. Ezek közül a qumráni közösség kiemelt figyelmet érdemel. A Háborús tekercs (1QM) az eszkatologikus ütközet vezetőjeként mutatja be a főpapot, míg a Közösség szabályzata (1QS) eszkatologikus kultikus lakoma közben. A legmagasztosabb beszámolót az Áldások szabályzata tartalmazza.³⁰¹

Itt kell megemlítenünk Hurja Bettina tereméstörténetéhez kapcsolódó, meztelenséggel kapcsolatos értekezését.³⁰² Érdekes az Áldások szabályzatának főpapra vonatkozó sorait összevetni Hurja Bettina munkájának következtetéseivel. Hurja Bettina az első emberpár meztelensége kapcsán felveti, hogy őket valamilyen fényesség takarhatta be, amolyan ruha gyanánt, az Áldások szabályzata pedig a főpapot tekinti a fényesség közvetítőjének. Elképzelhető, hogy a két fényesség összefügg. Az első emberpár Isten szentségével közvetlenül találkozhatott és visszatükrözhetette azt, amely így a saját fényességükké, öltözetükké válhatott. A profán ruha a bűneset következménye, ám a főpapi ruha a maga isteni rendelésében talán alkalmas lehetett arra, hogy az elveszett szentséget kifejezze a maga valóságában, képessé téve ezzel a főpapot, hogy közvetlen kapcsolatba kerüljön az Istennel.

Leírások tekintetében minden kétséget kizáróan Josephus Flavius két munkája³⁰³ a legismertebb.³⁰⁴ Josephus beszámolója nem elégszik meg a ruha egyszerű leírásával, hanem az

jelekkel, aranyfoglatban kőmetsző munkáját, emlékeztetőül Izrael törzsei számára; aranydiadémot fejkötő szalagján, melybe belevésték a »Szent« feliratot, csodálatos pompa és nagyszerű munka, csupa gyönyörűség a szemnek ez a dísz. Előtte sohasem létezett ilyesmi, illetéktelenek nem is viselhetik, csak az ő fiai, és azok utódai mindörökké.” Sir 45,6–13.

³⁰¹ XERAVITS: Tanulmányok Az Ókori Izrael Kultuszáról, 41–46. „Áldások szabályzata beszámolója: [...] és tegyen igazzá téged minden ...-tól [...mert] kiválasztott téged [...] és hogy felemeljen a szentek feje fölé, és veled/és népeddel, hogy [...] általad Isten tanácsának emberei és nem a ... fejedelem által [...] mindenki a társának. És te legyél, mint a jelenlét anyala a szent lakóhelyen, a Sereg[ek] Istenének dicsőségére [...] és le]gyél körülvéve, aki szolgál templomában az uralomnak, aki a jelenlét anyalaival együtt vet sorsot, és a Közösség tanácsa [...] örök időre, és végtelen korszakokra. Mert [minden í]téletei [igazak.] És tegyen téged szentté népe körében, és [nagy] világítótá, [hogy világíts] a világra tudással, és hogy világítsd meg a Sokak arcát [...] És tegyen téged] a szentek szentje koronájává, mert [te szent]té leszel számára, és megdicsőítéd nevét és szentségét.” 1QSB iv 22–28. Lásd: i.m., 45.

³⁰² HURJA: Valóban meztelen volt Ádám és Éva a bűneset előtt?, 25–26.

³⁰³ A Zsidók története és a Zsidó háború egymást kiegészítő beszámolóként értendő. A bővebb a Zsidó háború, amit a Zsidók történetében található beszámoló inkább kiegészít. CHAPMAN–RODGERS: A Companion to Josephus, 250.

³⁰⁴ „Éppen így a főpap ruhája, amely lenvászonból van, a földet jelenti, a jácintkék ruha pedig az eget. A gránátalmák a villámot jelentik, a csengettük csilingelése a mennydörgést. Az éföd, amely Isten akarata szerint négy anyagból van szöve, az egész természetet jelképezi, és a beleszórt arany véleményem szerint a fényességet jelenti, amely a világegyetemet beragyogja. Az éföd közepén levő hósen ugyancsak a földet jelenti, amely a világ közepében van, az öv pedig az óceánt, mivel az mindent körülölel. A két sardonyx, amely a főpap ruháját vállon

elemekhez szimbolikus jelentést társít.³⁰⁵ Nem rejti véka alá, hogy képzettársításai néhol szubjektívek. Ezzel együtt természetesen nem zárhatjuk ki, hogy létezett egy ilyen szimbolikus magyarázat. Ami azonban érdekes és alapvetően elüt a 2Móz beszámolóitól, az a két, illetve tizenkét ékkő jelentése. A hónapokról és zodiákus jegyekről ott semmit sem olvasunk, ellenben a 2Móz egyértelművé teszi, hogy az ékkövek Izrael két házát és a tizenkét törzset jelképezik. További érdekes magyarázat, hogy Josephus a csengettyűket a mennydörgéssel, míg a gránátalmákat a villámokkal hozza kapcsolatba.

Másik fontos zsidó beszámoló az Ariszteasz levele. Ez az Alexandriában, Kr. e. 2. században keletkezett mű a LXX legendás keletkezésébe enged betekintést.³⁰⁶ A levél 96–99. részei

összefogja, a napot és a holdat jelenti. A tizenkét drágakövet a tizenkét hónap jelképének tarthatjuk, vagy pedig a csillagkör – görög szóval zodiákus – tizenkét jegyének. Végül a fejék véleményem szerint az ég jelképe, mert jácintkék színű, különben nem viselhetné Isten nevét, és mert ragyogó aranypárta van rajta, az Istent körülövező fény jelképéül. JOSEPHUS: A zsidók története, 59–60.

Papi családból származó egyének, akiknek testi hibájuk miatt nem volt szabad templomi szolgálatot végezniük, és mégis a korláton belül éltek a hibátlanokkal együtt, a származásuknál fogva nekik járó részt megkapták az áldozatból, de polgári ruhában jártak; mert csak a szertartást végző papok vehették fel a templomi ruhákat. Az oltárhoz és a templomhoz csak teljesen tiszta papok léphettek, bysszus ruhában, és ami a legfontosabb úgy, hogy előzőleg nem ittak bort; erre kötelezte őket a szolgálat, nehogy szertartás közben hibát kövessenek el. A főpap a papsággal együtt ment fel, de nem mindig, hanem csak szombaton és újhold idején, hagyományos ünnepeken, vagy a nép évenként visszatérő ünnepein. Mikor a szertartást végezte, mindenekelőtt övet viselt, amely lágyékát fedezte, azután lenvászon ujjast, és fölötte bokáig érő, jácintkék, rojtos felsőruhát, amely egész testét befedte. A rojtokról arany csengettyűk és gránátalmák csüngtek váltakozva; amazok a mennydörgés, emezek a villám jelképei. A szalag, amely a felsőruhát a mell táján átköti, ötféle színű hímzett sávokból állt, és pedig arany, bíbor, skarlát, fehér és kék sávokból, tehát ugyanolyan anyagokból, amelyekből – mint az imént említettem – a templom függönyeit szőtték. Efölött még ugyanilyen színekből hímzett vállruhát viselt, amelyen azonban az aranyhímzés volta legtöbb; egy olyan szabású volt, mint egy páncéling, és két aranycsat fogta össze, amelybe óriási sardonix kövek voltak foglalva, s ezekbe belevésték a nép törzseinek nevét. Mellén 12 drágakő függött, négy sorban hármásával, és pedig karneol, topáz, smaragd, rubint jáspis, zafír; achát, ametiszt, borostyán; onxy, berill, krizolit, és minden kövön egy-egy törzs neve. Fején késsel átszőtt bysszus fejfedőt viselt; egy aranyabroncs fogta össze, amelybe bele voltak vésve a szent betűk: ezeken ama bizonyos négy betűt értik. Egyébként ezt a ruhát nem viselte mindig – rendszerint egyszerűbbet öltött magára –, hanem csak akkor, mikor bement a szentek szentjébe; ez pedig csak egyszer történt évente, azon a napon, amelyen ősi szokás szerint valamennyi zsidó böjtöt tart Isten tiszteletére.” JOSEPHUS: A zsidó háború, 355–356.

³⁰⁵ Hozzá kell tegyük, hogy az ehhez hasonló megjegyzések, valamint a bibliai szöveg meglehetősen „rugalmas” kezelése Josephus sajátossága. COHEN: Josephus in Galilee and Rome, 37.

³⁰⁶ Így ír Vanyó László: „Az Ariszteasz-levél a Kr.e. 2. században írt „irányregény”, amely elbeszéli a Septuaginta keletkezését. Eszerint II. Ptolemaiosz Philadelphosz (285-246) könyvtárosa, Démétriosz Phaleron tanácsára indítványozta a zsidók törvényeinek görögre fordíttatását. Ám, nehogy később hamisítással vádolják, a ravasz könyvtáros azt javasolja az uralkodónak, hogy menesszen küldöttséget Jeruzsálembe a főpaphoz, ajándékokkal, és kérjen tőle kéziratokat és fordítókat. A főpap arannyal írt tekercseket és 70 vagy 72 fordítót küld Alexandriába, ahol ezek a fordítók – csodás körülmények között – külön cellákban hetven nap alatt elkészítik a fordítást, és az ellenőrzésnél kiderül, hogy fordításuk szó szerint egyezik. Ez az „inspirált” fordítás jele. A levél szerzője az alexandriai kezdeményezésbe bevonja Jeruzsálemet, a fordítás színhelyét azonban Alexandriában adja meg. Ez – eltekintve bizonyos kronológiai nehézségektől – el is fogadható. Az elkészült fordítást az uralkodó ezek után elhelyezteti az alexandriai könyvtárban. Azt tudjuk, hogy ebben a könyvtárban valóban volt „nomoi” feliratú szekció. A Ptolemaida uralkodó közigazgatási reformja érdekében készítette volna el a fordítást, hogy a „laokrités”, a népbírók vidéken figyelembe tudják venni az egyes etnikumok szokásait. Az Ariszteasz-levélben keverednek a vallási és politikai motívumok a fordítás létrejöttének elbeszélésénél. Ezekből annyi vehető ki, hogy Mózes öt könyvéről volt szó. Az bizonytalan, hogy valóban quadratbetűs tekercsek alapján készült-e a fordítás, vagy a görög betűkkel átírt héber szövegből.” VANYÓ: Az egyházatyák bibliája.

foglalkoznak magával a főpapi ruhával.³⁰⁷ A levél egyik legfrissebb kommentárjában Wright arra a következtetésre jut, hogy Ariszteász a LXX 2Móz szövege alapján, de azt nem teljesen követve³⁰⁸ készíti el beszámolóját. Természetesen az eredetnél jóval színesebb beszámoló célja az lehetett, hogy a műben megjelenő II. Ptolemaiosz uralkodónak méltó párja legyen Eleázár pap.³⁰⁹

Talán az Ariszteász levél logikájához hasonló húzódhat meg a főpapi ruha beszámolója mögött? A sátor rendezettsége, a templom ragyogása és természetesen a ruha pompája lehetséges, hogy alternatívája kívánt lenni a babiloni, majd pedig a perzsa birodalomban látott fényes kultuszoknak és azok kellékeinek? A fogságban élő nép szemében az elpusztult szentély és a hozzá kapcsolódó kultusz valamiképpen méltóvá vált a fényes mezopotámiai szentélyekhez? Ezt természetesen nem tudjuk megállapítani, de az Ariszteász levele egy újabb értelmezéssel bővítette az értelmezések lehetőségének gazdag tárházát.

7.3. Exkurzus: Képi ábrázolások a főpapi ruháról

Arról, hogy milyen mértékben beszélhetünk képi ábrázolásokról Izrael vallási életével kapcsolatban, megoszlanak a vélemények. A Szentírás teljesen egyértelműen helyteleníti azokat, így nem meglepő, hogy a szent sátor és a főpapi ruha elkészítése során sem olvasunk róluk.³¹⁰ A Krisztus utáni századok zsidó képzőművészete, különös tekintettel a zsinagógamozaikokra és freskókra, komoly képi érdeklődésről tanúskodnak. Mi lehet ennek az első pillanatra meglepő jelenségnek a magyarázata? Grüll Tibor *Az ókori zsinagóga mint „emlékezethely”* című tanulmányában a következőképpen ír:

„Összefoglalóan elmondhatjuk, a késő ókori zsinagóga minden téren megfelel a Pierre Nora által definiált »emlékezethely« fogalmának, amely a hurbán utáni zsidóság kollektív

³⁰⁷ Igen nagy ámulatba estünk, mikor megpillantottuk a szertartáson Eleázárt, papi öltözetének fensége miatt: az általa viselt köntöst ugyanis drágakövek díszítették, szegélyén pedig különös dallamon csilingelő aranycsengettyűk váltakoztak csodálatos színű gránátalmákkal és virághímzésekkel. Derekán varázslatos színekkel hímzett övet viselt, mellén pedig az úgynevezett kinyilatkoztatás melltáskáját, melyet tizenkét különböző fajtájú aranyba foglalt ékkő díszített, rajtuk a tizenkét törzs főinek nevei az eredeti sorrendben, s mindegyik leírhatatlan ragyogással tündökölt saját természetesen színében.

Fején az úgynevezett főpapi süveget hordta, azon pedig a semmihez sem hasonlítható mitrát s homlokán a megszentelt diadémot, közepén a dicsóséggel teljes aranylapocskával, melyre szent betűkkel Isten neve van fölvéve – mert méltónak találtatott, hogy a szertartáshoz magára öltse ezeket.

Mindennek látványa olyan rettenet és megdöbbenést kelt, hogy az ember azt gondolná, egy másik világba csöppent. S meggyőződése, hogy bárki, aki megtekinti mindazt, amiről beszéltem, megrökönyödik és kimondhatatlan ámulatba esik lelkében megindulva a szentségtől, amelyet ott a legkisebb részlet is áraszt. DÖRÖMBÖZI: Apokrif levelek, 17; WRIGHT: The Letter of Aristeas, 207.

³⁰⁸ A különbségekhez lásd: WRIGHT: The Letter of Aristeas, 208–209.

³⁰⁹ i.m., 208.

³¹⁰ Természetesen kivételt képeznek ez alól a kerubok.

emlékezetének legfontosabb kikristályosodási pontját jelentette. Az a paradox helyzet állt elő, hogy miközben a zsinagóga hangsúlyozottan csak »kölcsonzótt szakralitással« rendelkezett, szimbólumrendszerének majd' minden eleme a lerombolt jeruzsálemi Szentélyre utalt. Mindeközben a zsinagóga architektúrája és ornamentikája nagyon is nyitottnak mutatkozott a »pogány« vagy éppen keresztény hatások előtt. Ezzel magyarázható, hogy olyan díszítőelemek is bekerülnek a zsinagógába, amelyeket mind az Írott, mind a Szóbeli Tan egyértelműen elítél (pogány ábrázolások, zodiákus jegyek).»³¹¹

Ennek fényében, a zsinagógában megjelenő közösség a templomba képzelhette magát. Ezt az elmélyülést segítették mozaikokkal és freskókkal.³¹²

Az egyik legfrissebb képi ábrázolás a Jodi Magness által vezetett huqoqi zsinagóga ásatásáról került elő.³¹³



A huqoqi zsinagóga mozaikja (fent)

³¹¹ Lásd: GRÜLL: Az Ókori Zsinagóga, 57.

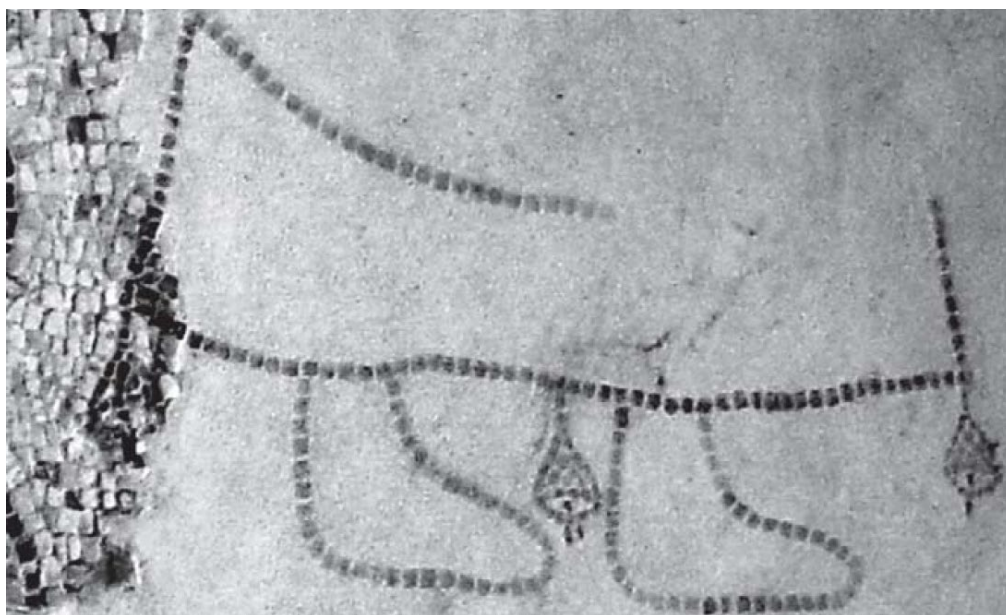
³¹² FINE: Art and Judaism, 193.

³¹³ Kép forrása: WILLIAMS: Explore This Mysterious Mosaic.

A Kr. u. 5. századból származó mozaikot többféle módon interpretálják a szakértők. A megtaláló Magness szerint a hódító Nagy Sándor, míg a mozaikspecialista Karen Britt szerint VII. Antiochus és a zsidó főpap találkozását örökíti meg a művészeti alkotás.³¹⁴

A sepphorisi zsinagóga 5. századi mozaikjai között is találunk olyanokat, amelyek említésre érdemesek.³¹⁵ A fő mozaikpanel harmadik szekciójában Áron alakja sajnos elveszett, de a felirat tanúsága szerint ő is a mozaikon lehetett. A negyedik szekció is a főpaphoz kapcsolódhatott.³¹⁶

Áron felszentelésének ábrázolásán tisztán kivehetők a Szentírás által említett csengettyűk. Amennyire megállapítható, a ruha itt a korabeli perzsa elit öltözködésének mintáját követi.³¹⁷



A sepphorisi zsinagóga mozaikja és a főpap ruhájának csengettyűi³²⁰

³¹⁴ Lásd részletesen: NGO: Alexander the Great in an Ancient Synagogue.

³¹⁵ Lásd bővebben: ZANGENBERG–ATTRIDGE–MARTIN: Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee, 395–401.

³¹⁶ GRÜLL: Az Ókori Zsinagóga, 51.

³¹⁷ FINE: Art and Judaism, 193.

³²⁰ Kép forrása: ZANGENBERG–ATTRIDGE–MARTIN: Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee, 429.



A sepphorisi zsinagóga mozaikja és a főpap ruhájának csengettyúi

A dura europoszi zsinagóga képei is érdeklődésünkre tarthatnak számot.³²¹ A perzsák által elfoglalt határmenti római erődítés a Kr. e. 250 körüli színes kultuszi életnek állít emléket. A település számtalan ókori vallásnak adott otthont, de az egyik legszebben megmaradt régészeti lelet a zsinagóga gyülekező termének freskója. Ez a sátor felszentelését ábrázoló alkotás a jellegzetes korabeli öltözködési stílusban ábrázolja Áront.

³²¹ „Dura-Europos az Eufrátesz jobb partján fekvő ókori város. A szöveges forrásokból már korábban ismert város pontos helyét véletlenül fedezte fel egy brit katonai alakulat az első világháború alatt. 1932-ben a városfal tövében két zsinagóga maradványaira bukkantak. A korábbi, i.sz. 200 körüli zsinagóga falaira geometriai, növényi motívumokat festettek. Az erre épült későbbi, arámi felirata szerint i.sz. 244/245-ben befejezett zsinagóga falait figurális, elsősorban bibliai jelentek népesítették be, de emellett megjelentek pogány motívumok is. A városfal megerősítésekor a fal tövében álló épületeket homokkal töltötték fel, így a későbbi zsinagóga falfestményeinek több mint kétharmada remek állapotban maradt fenn.” Lásd: http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Okorkelet/Okori.es.keleti.muveszet/index.asp_id=576.html



A dura europoszi zsinagóga főpap ábrázolása

Milyen következtetéseket vonhatunk le az intertestamentális kor szöveges beszámolóiból és a későbbi képi ábrázolásokból?

A Szentírás beszámolóját, mint láthatjuk, egyrésről rugalmasan és kreatívan kezelik a szövegek szerzői. Hozzáadják sajátos értelmezésüket. Josephus és az Ariszteász levele a színeknek, anyagoknak és égböveknak jelenlétére ad olyan szimbolikus magyarázatot, amely nem lelhető fel a Szentírásban, ugyanakkor a ruha leírása változatlan és hasonlóságot mutat a 2Móz-i beszámolóval. A kreativitás és a hagyományhoz való ragaszkodás kettőssége egészen más színben tűnik fel a képeken. A ruha és a főpapi tiszt egyértelműen megjelenik, de minden jel szerint hasonul a korabeli elit öltözködéséhez.

Az írásos emlékek alakulásának esetében nyilvánvaló, hogy a ruha még létező jelenség volt, míg a képzőművészeti alkotások tekintetében jól érzékelhető a főpapi tiszt és ezzel együtt a ruha hiánya.

8. Kik készíthettek papi/főpapi ruhákat?

Tálcán kínálja magát a kérdés: Ki vagy kik készítették a főpapi ruhát? Milyen körülmények között és hol készülhetett? Az ókori Keleten bevett gyakorlat volt, hogy a templomok köré a kultusz zökkenőmentességét biztosítandó kisegítő épületeket emeltek. Konyhák, raktárak és kézműves műhelyek egyaránt részeit képezték egy templomkomplexumnak.³²² A különféle kultikus eszközök gyártása és javítása is ezeknek a műhelyeknek a falai között zajlott. Éppen ezért górcső alá kell vegyük azokat a bibliai szakaszokat, ahol a szent sátor, az első, illetve második templom, vagy valamilyen eszkatologikus templom eszközeinek elkészítéséről olvasunk.

A szent sátor tárgyainak elkészítését a bibliai szöveg egyrésről a Júda törzséből való Becalélhoz, másrésről pedig a szövésben és hímzésben különösen is járatos, Dán törzséből való Oholiábhhoz kapcsolja.³²³ Különleges képességüknek állít emléket a 2Móz 35,31, amely szaktudásukat isteni eredetűnek tartja. Bármennyire is isteni áldás volt szakképzettségük, azt azért nem állíthatjuk, hogy ez a két mester egyedül készítette el a hajlék minden fölszerelését. Arról van szó, hogy az ő vezetésük és irányításuk alatt tevékenykedő kézművesek végezték a munka dandárját: 2Móz 36,8. A nyersanyagok beszolgáltatásán kívül (például arany, ezüst, réz), a feldolgozóipart (ruhafestés, fonás, kötélverés) is feltételező anyagok népi közadakozásából kerülnek a szakértő páros kezébe.³²⁴ Ezen túl nyilván a nyers és félkész anyagok további feldolgozásában is közreműködtek helyi mesterek. Mózes felhívása a 2Móz 35,10-ben tekinthető irányadónak, ahol arra szólítja fel a nép hozzáértőit, hogy segítsenek a munkában. A 2Móz 36,2 szerint pedig a hívásnak számosan eleget tettek. A szent tárgyak elkészítésében férfiak és nők egyaránt részt vettek a 2Móz 35,22.25 tanúsága szerint, ám a munka túlnyomó részét férfiak végezték.³²⁵

Ezzel szöges ellentétben áll a szent sátorhoz hasonló felépítéssel elkészülő salamoni templom leírása. A 2Móz beszámolóiból egyértelmű, hogy a szent sátor elkészítése a Mózesnek adott isteni útmutatás szerint, a nép közadakozásából és a nép soraiból származó mesterek vezetése mellett valósult meg. Az 1Kir 5–7 beszámolója ettől eltér. A templom építésének

³²² VAN DE MIEROOP: The Ancient Mesopotamian City, 176–193. NEMET-NEJAT: Daily Life in Ancient Mesopotamia, 260.

³²³ Lásd 2Móz 38,21–24.

³²⁴ Lásd 2Móz 25,1–9 és 2Móz 35,1–29 felsorolásait.

³²⁵ ACKERMAN: Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel, 192.

bevezetéseként az 1Kir 5,15–32 szöveg kiemeli Salamonnak a Hírámmal kötött gazdasági megállapodását. Salamon cédrusfákért, ciprusfákért, valamint faragott kövekért cserébe búzát és sajtolt olajat bocsát Hírám udvarának rendelkezésére. A nyersanyagok kitermelése és szállítása mellett az 1Kir 5,32 arra enged következtetni, hogy a szentély alapjának elkészítésében tíruszi, szidóni és gebáli munkások tevékeny szerepet játszottak. Az 1Kir 7,13–14 pedig arról számol be, hogy a Tíruszi Hírám – őt a szöveg megkülönbözteti az 1Kir 5,15-beli szintén Tíruszi Hirámtól, aki az ország királya – készítette el a templom fölszerelési tárgyait.³²⁶ Közadakozásról nem olvasunk, hanem a költségeket egyfelől a királyi kincstár, másfelől pedig Salamon üzleti vállalkozásai finanszírozták. Nem is ez a legmeglepőbb, hanem a főpap ruhájának hiánya. Hírám rézművesként elkészíti a templom fölszerelési tárgyait, de textilekről nem olvasunk. A sátorlapok elhagyása még érthető is lehet, hiszen ott vannak helyettük az arannyal bevont cédrusfa falak, de a főpapi ruha hiánya magáért beszél. A 2Móz hosszas leírása után az 1Kir hallgatása súlyos kérdéseket vet fel.

A 2Krón 2–4 sem könnyíti meg a helyzetünket. A 2Krón 2,6-ban Salamon Tíruszhoz fordul, hogy küldjön egy olyan embert, aki ért a templomhoz szükséges anyagokkal való munkához. Itt már újra hangsúlyos a textilekkel kapcsolatos munkákban való jártasság. Salamon itt ki is mondja, hogy Hírám embere tulajdonképpen művezetőnek kell. A 2Krón 2,6 vége arról tanúskodik, hogy Salamonnak és Dávidnak is voltak udvari kézműves mesterei. A 2Krón 2-ben is Hírám lesz a kézművesek vezetője, ám itt nem naftali, hanem dáni felmenőket tulajdonítanak neki.³²⁷ Hírám itt is elkészíti az Úr házának fölszereléseit, az 1Kir-hoz képest kiegészítve szövetekkel,³²⁸ de főpapi ruháról itt sem olvasunk! Ackerman arra gondol, hogy a textilek megjelenése az 1Kir-hoz képest arra utal, hogy a szerzők a salamoni templom és a szent sátor közötti párhuzamot akarják tovább erősíteni.³²⁹

A templomról származó részletes leírást találunk Ezékiel templomlátomásában. Az Ez 40–48-ban szintén nem olvasunk főpapi ruháról. Ehelyett egy szüksézáví beszámolót találunk az Ez 44,17–19-ben. Itt a gyapjú viselésének tiltásáról, valamint a vászon kötelező használatáról

³²⁶ Véleményem szerint a szöveg későbbi kiegészítése lehet a 1Kir 7,14a része. Miről lehet szó? Az alapok lerakásában közreműködő idegenek még átmennek a szerkesztő teológiai keresztmetszetén. Az azonban, hogy Tírusz királya maga végezze el az Úr templomának és fölszerelésének elkészítését, már sokkal komolyabb problémával szembesíti az írókat és szerkesztőket. Egy félmondattal az 1Kir 5,15-ben található Hírám királyból egy félig izraeli, nyilván élete tragikus körülményei miatt idegenbe szakadt özvegyasszony ügyes kezű gyermeke kerekedik.

³²⁷ Ezzel is jelezve a hagyomány bizonytalan voltát. Érdekes mindenesetre, hogy a szent sátor leírása kapcsán szintén dánita az egyik mester. 2Móz 31,6.

³²⁸ Lásd: 2Krón 3,14

³²⁹ ACKERMAN: *Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel*, 192.

beszél a szöveg.³³⁰ Ennek oka az izzadás elkerülése. Arra vonatkozóan is rendelkezést találunk, hogy a szolgálati ruhában nem lehet a nép közé menni.

Az Ezsdrás-Nehémiás könyvek is tartalmazznak részleteket a templom építésével kapcsolatban. Ezsd 3,1–5-ben arról kapunk tájékoztatást, hogy az égőáldozati oltár már áll, az Ezs 3,6–7-ben pedig arról, hogy Salamonhoz hasonlóan szidóni és tíruszi mesterek segítségével, nyersanyagokért cserébe megtörténik a templom alapkövének lerakása. Az Ezsd 6,4-ből pedig azt tudjuk meg, hogy az építés költségeit Círus udvara állta. Az ünnepélyes szertartáson a papok „szolgálati öltözetben” vesznek részt (Ezsd 3,10). A Jeruzsálemből elhurcolt tárgyak felsorolása során nemesfémről készült edényekről értesülünk (Ezsd 6,5), de ruhákról nem. Ezsd 7,11–26 része, valamint az Ezsd 8,24–36 is csak edényekről tud. Nehémiás könyvében kevesebb kultikus berendezésről olvasunk, és ott is csak az edények kerülnek említésre (Neh 13,9). Az egyetlen halvány reményt az Ezsd 2,69 és a Neh 7,71 versek jelentik. Itt sem főpapi ruháról olvasunk, hanem a szentély számára történő adakozás során felajánlott, Ezsd szerint 100, míg Neh emlékei szerint 77 papi köntösről. Úgy tűnik, hogy ezek a ruhák az általános papság igényeit szolgálták. Ezsdrás és Nehémiás korpuszában a főpapi ruha hiánya két okból is meglepő. A ruha központi volta a 2Móz beszámolójában megkérdőjelezhetetlen. Vajon miért nem beszélnek egy ilyen fontos eszközről az újonnan megépített templom kapcsán? Másrésről pedig a ruha nyilvánvalóan komoly anyagi értéket képviselt. Miért nem tűnik fel egyetlen egyszer sem az elhurcolt tárgyak között?

Mit jelent mindez? A 2Móz két beszámolóján kívül a főpapi ruhára semmilyen rendelkezést nem találunk a templom „valós” építését megörökítő beszámolókbán, 1Kir 5–7 és 2Krón 2–4, de az Ez 40–48 látomásában sem, és tulajdonképpen ez a helyzet Ezsdrás és Nehémiás könyvében is! A 2Móz alapján a sátorszentély szerves része lehetett a főpapi ruha, ám sem az első, sem a második, de még a prófétai templomlátomás esetében sem hallunk róla. Ruhára történő utalás összesen kettő van: Ezsd 3,10 esetében valamilyen ismeretlen kultikus textillel találkozunk, míg az Ez 44,17–19 roppant szűkszavú és enigmatikus.

A főpapi ruha nyomtalanul eltűnik. Vagy ha szigorúan vesszük a történetírás folyását, akkor helyesebb azt mondani, hogy előkerül a semmiből. A P szerző fogság utáni kitalációja lenne mindez, amely nélkülöz mindenféle való történelmi alapot? A kétely feszítő: vajon létezett-e

³³⁰ A vászon kifejezésre a 2Móz vagy שָׂשִׁי vagy בָּד kifejezést használja. Az Ez 44,17-ben a שָׂשִׁי תָּמִיד szerepel. A שָׂשִׁי תָּמִיד tűnik fel a 5Móz 22,11 tiltott keverékében, de a 3Móz 19,19 tiltó formulája hasonló nyelvi logikáról árulkodik. Az Ez 44,17-hez állnak még közel a 3Móz 16,4.23 engesztelési ünnephez kapcsolódó rendelkezései, valamint a 3Móz 6,1–6 szabályai az égőáldozat bemutatásához kapcsolódóan. MACDONALD: Priestly Rule: Polemic and Biblical Interpretation in Ezekiel 44, 59–62.

egyáltalán főpapi ruha olyan formában, ahogy azt a 2Móz leírja a vaskori Izraelben? Be kell ismerjünk: ha létezett is, erről perdöntő bibliai bizonyíték nem áll rendelkezésre.

Néhány halvány, kultikus természetű utalás maradt, amelyek a ruhákhoz kapcsolódnak. Az ókori templomok mellett működő textilipari létesítményekről van egy bibliai emlékünks is. A 2Kir 23,7-ben Jósiás reformjai mentén lerombolásra kerülnek azok a házak, ahol a férfi paráznák tevékenykedtek, illetve az asszonyok sátracskákat szőttek Aserának.

A sátracskát szövönők a férfi paráznák házában tevékenykednek. A férfi parázna kifejezés (קדושים) lényegében szent férfiakat jelent. Ennek pontos mibenlétéről kevés információnk van, de ismerünk akkád és ugariti rokon kifejezést. Itt a *qadishtu* olyan speciális státuszú nőre vonatkozott, aki a kultuszi életben töltött be speciális, de nem szexuális természetű szerepet.³³¹ Az Aserának szövött sátracskák jelenségét pedig az istenek mezopotámiai öltöztetésének régi szokásaként magyarázzák.³³²

A szakasról Susan Ackerman publikált egy érdekes tanulmányt William G. Dever 2006-os Fertschift-jében. Ackerman véleménye szerint a 2Kir 23,7 abba az irányba mutat, hogy működtek kultikus textileket előállító műhelyek a vaskori Izraelben. Ezekben a templomhoz kapcsolódó műhelyekben pedig nők tevékenykedtek. A 2Móz és a 2Krón fogság utáni beszámolója ezt egyre kényelmetlenebbnek találja, így a 2Móz-ben minimalizálják a nők szerepét, a 2Krón-ban pedig kihagyják őket mind a templom textíliáinak elkészítéséből, mind pedig a 2Krón-ban megőrzött jósiási reform tisztogatásainak elbeszéléséből.³³³

A 2Krón 34,22-ben arról kapunk tájékoztatást, hogy Hulda prófétanő férje a ruhák őrzője volt. Az enigmatikus mondata sok találgatásra adhat okot.³³⁴ Úgy gondolom, hogy a *ruhák őrzője* tiszt többet jelenthetett, mint egyszerű ruhatárost. Egyrészt nem tudjuk, hogy ez a modern kori intézmény létezett-e az ókori Júdában, másrészt Hulda prófétanő túl jelentőségteljes szereplőnek tűnik ahhoz, hogy férje ilyen egyszerű feladatot lásson el. A ruhák őrzője pozíciónak mindenképpen fontosnak kellett lennie. Ezzel együtt jelenthette azt a hivatalnokot is, aki a királyi ruhatár karbantartásáért volt felelős. De az a tény, hogy prófétanő volt a felesége, talán abba az irányba mutat, hogy inkább egy kultikus ruhatár gondnoka lehetett Hulda férje.

³³¹ WALTON–MATTHEWS–CHACALAS: The IVP Bible Background Commentary: Old Testament, 408.

GRUBER: The Qādēš in the Book of Kings, 167–176. Arra gondol, hogy kifejezés alatt nem férfi paráznát kell érteni, hanem valamilyen (feltehetően énekes) kánaáni kultikus funkcionáriust.

³³² Lásd: WALTON–MATTHEWS–CHACALAS: The IVP Bible Background Commentary: Old Testament, 408.

³³³ Bővebben lásd: ACKERMAN: Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel.

³³⁴ Hulda fontosságát befolyásos férje tovább hangsúlyozta. KROEGER–EVANS: The IVP Women's Bible Commentary, 243; A ruhák őrzőjéről nem tudunk meg pontosabban, de szerepe hangsúlyos lehetett ezért említik meg. Ezzel is jobban beágyazza a történet Huldát a templomi kultuszba, valamint autoritást kölcsönöznek karakterének. Erra gyakorlatra Mari-ból is vannak példák. Lásd.: MARX: Tractates Tamid, 135. Johnston pedig úgy véli, hogy a ruhák a főpap ruhái lettek. JOHNSTON: 1 & 2 Chronicles, 241.

Talán a ruhák őrzőjének személyében tisztelhetjük azt a funkcionáriust, aki a főpapi ruhák ügyes-bajos dolgaival volt elfoglalva?

Két dolog mutat ebbe az irányba. A 3Móz rendelkezései között többször olvasunk arról, hogy a szolgálatot végző személy ruháját meg kellett mosni. Úgy gondolom, a ruha mosását nem a főpap végezte. Ókori párhuzamok egyértelműen beszámolnak arról, hogy az elhasználódott papi ruhákat és a bálványszobrok öltözeteit a templom területén működő műhelyekben javították.

A templom területén működő kultikus ruhatár felé még a 2Kir 10,22 mutat. Jéhu vérengzése során a Baal-papok ellen fordul. Miután Baal temploma zsúfolásig megtelt, Jéhu arra szólítja fel a ruhatár felügyelőjét, hogy hozza ki a ruhákat Baal tisztelőinek (2Kir 10,19 prófétáját, tisztelőjét, papját említ), majd elkezdődik az áldozatok előkészítése. Miről árulkodik mindez? Baal szolgálói nyilván nem mezítelenül látogatták istenük szentélyét. A profán ruhában érkező kultikus személyzetnek át kellett öltöznie a szertartások megkezdése előtt. Úgy tűnik, hogy a szent ruhákat a templom területén tárolták, és azokat arra kijelölt emberek gondozták.³³⁵

³³⁵ JOHNSTON: 1 & 2 Chronicles, 241.

9. A népi vallásosság kutatása és az Ószövetség-tudomány

Felvetődik a kérdés, hogy miért éppen a népi vallásosság kontextusát, illetve az archeológia eszközét használom fel a főpapi ruha bibliai beszámolójának további árnyalásához?³³⁶ Először is egy ruhadarabról lévén szó, joggal feltételezhetjük, hogy nők is részt vettek az előállítás folyamatában. A mesterek, tervezők, művezetők lehetséges, hogy férfiak voltak, de a szövöszekek mellett már minden bizonnyal a nők görnyedtek.³³⁷ Az ókori Szíria-Palesztina női vallásossága, a nők családban betöltött kultikus funkciója a népi vallásosság kutatásának keretében kerül kibontásra. Másodszor Szíria-Palesztina térségének több textíliája olyan kultikus környezetből került elő, amely nem teljesen egyezik a Szentírás egyes forrásaiban³³⁸ dokumentált ortodox³³⁹ vallásosság elképzelésével. Harmadszor maga a bibliai szöveg is „öriz” olyan nyomokat, amelyek abba az irányba mutatnak, hogy a ruhának valamilyen elhárító funkciója lehetett.³⁴⁰

Ez a három sajátosság abba az irányba mutat, hogy a népi vallásosság kutatásának felismeréseivel, valamint az archeológiai leletek segítségével hívásával jobban megérthetjük a főpapi ruha funkcióját, illetve az ókori Izrael vallási életének belső dinamikáját.

³³⁶ A bibliai szöveg árnyalása kifejezés alatt, jelen dolgozat írója nem valamely XX. század eleji-közepi módszerhez kíván visszatérni. Nem alá- és fölérendeltségi viszonyról beszélek szöveg és tárgyi lelet között, hanem inkább komplementer, kiegészítő értelemben.

³³⁷ Ennek bizonyítása a bibliai beszámoló alapján meglehetősen problematikus. Pontosan a főpapi ruha beszámolójában és a hozzá kapcsolódó szövegekben a ruha készítői feltételezhetően férfiak (2Móz 39,2,8,22) lehettek. Nők a nyersanyag beszállításában voltak érintettek (2Móz 35,25–26), de nem az előállításban. Ezzel együtt Susan Ackerman felhívja a figyelmet, hogy a szöveg késői (Kr.e. 6–5. század) datálású papi szövegek részét képezi. Ackerman véleménye szerint a nők kultikus tevékenységekben (különösképpen a zene és szövegek előállítása, lásd: 2Kir 23,7) aktívan részt vettek. Az aktív részvételnek Jósias reformjai vetettek véget, és a fogság utáni időszak pecsételte meg végleg. Nem meglepő talán, hogy az ebből az időszakból való beszámolókból csupán férfiak közreműködéséről olvasunk. Lásd ehhez bővebben: ACKERMAN: *Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel*.

³³⁸ MILLER: *The Religion of Ancient Israel*, 48–51.

³³⁹ Az ortodox, heterodox és szinkretista YHWH-izmus D. P. Miller kifejezése, amelyet a *The Religion of Ancient Israel* című művében fejt ki. Az ortodox YHWH-izmus tulajdonságai: YHWH egyedüli tisztelete, álmok, sorsvetés, a prófétai tevékenység YHWH akaratának a közvetítője, szentélyek, YHWH tetteinek ünnepe, morális kötelesség a felebarát jólléte iránt, kultuszi személyek. i.m., 46–50. Heterodox YHWH-izmus tulajdonságai: kultikus eszközök jelenléte, az isteni akarat tudakolása nem megengedett eszközök segítségével, halottkultusz és kommunikáció az elhunytakkal. i.m., 51. A legképlékenyebb a szinkretista YHWH-izmus. Ekkor más vallások YHWH-izmust formáló erejéről beszél. i.m., 57–62. Tovább árnyalja a képet, mert a fenti három kategória mellett beszél a család és klán vallásosságáról, regionális kultuszról, Izrael konföderációjának kultuszáról, Júda államvallásáról, Izrael államvallásáról, a fogság utáni közösségi vallásról. i.m., 62–102.

³⁴⁰ 2Móz 28, 33–35-ban arról olvasunk, hogy Áronnak azért kell viselnie ruháján a csengettyűket, hogy meg ne haljon, amikor az Úr házában teljesít szolgálatot. és SPOELSTRA: *Apotropaic Accesories*.

A népi vallásosság fogalmának bemutatása során tisztáznunk kell, hogy az ókori Izrael kultúrája – az értelmezési keret, amelyben a népi vallásosság fogalmát kibontjuk – teljes egészében különbözik a mienktől.

Napjainkban az emberek egy szekuláris társadalomban élnek, ám az ókorban a vallás a mindennapi élet szerves része volt. Az egyének olyan életet éltek, amelynek minden aspektusát természetfeletti erők hatották át. A szent és a profán tér még nem vált ketté.³⁴¹

Az Izraelt körbeölelő természeti világ kegyetlen és kíméletlen volt.³⁴² Az élet kiszámíthatóságának nyugat-európai ideája ismeretlen volt az ókor embere előtt. Mindebből logikusan következik, hogy a kiszámíthatatlan világ mögött éppen ennyire kontrollálhatatlan természetfeletti erők rejtőznek. Ahogy a fizikai létben minden tőle telhetőt elkövetett az ókori ember az életben maradás érdekében, úgy a transzcendens szférákkal is élet-halál harcot folytatott.

A töredezett természeti környezet fragmentált társadalmat eredményezett, amelyben roppant diverz módon bukkannak fel a kulturális és vallási jelenségek.³⁴³ Töredezettségéből adódóan az ókori Izrael társadalma meglehetősen egyenlőtlen volt. A szűk városi elit mellett, közvetlen környezetében, vagy éppen a városoktól távol mélyszegénységben és létbizonytalanságban éltek a tömegek.³⁴⁴ Teljesen nyilvánvaló módon a nincstelen tömegek vallási élete nem esett egybe a városi elit szakrális szokásaival.

Az isteneket feltétlen szolgálatába állítani egyik sem tudta, de befolyásolásukkal lépten-nyomon próbálkozott. Ez lehetett áldás biztosítása, átok fogatosítása, vagy éppen a rosszakaró által rá szabadított rontás elhárítása. Az egyszerű emberek tömegeit nem a buzgó kegyesség spirituális áldásai érdekelték, hanem a kézzelfogható és élvezhető béke, nyugalom. „Nyilvánvaló, hogy az emberek nagy részének nem számított az ortodox papok és reformerek által propagált teológia, csak a »jó élet«, amelyet élni reménykedtek.”³⁴⁵ Erről tanúskodnak a Biblia visszatérő képei, a béke korszakáról szóló prófécia, amelyek az egyszerű emberek hétköznapi vágyainak adnak hangot. „Mindenki a saját szőlőjében vagy fügefája alatt ülhet, és senki sem háborgatja őket.” Mik 4,4.

Bármit befolyásolni – ez egyébként igaz mindenre – csak valamelyes közelségből lehetséges. A szenthez való közeledés előkészületeket követel. Rítusok, kultikus eszközök, speciális ruhák, varázsigék fontos szerepet játszhattak ebben. Nélkülük az ember védtelené vált a szent

³⁴¹ ELIADE: Szent és profán, 17.

³⁴² DEVER: Did God Have A Wife?, 13–15.

³⁴³ i.m., 15.

³⁴⁴ i.m., 16.

³⁴⁵ i.m., 29.

veszélyes erejével szemben. Ez pedig már a mindennapi vallás gyakorlat birodalma. Az elméleti okfejtés itt véget ér, átadva helyét a gyakorlat sokszor minden logikát nélkülöző kusza valóságának. Ez a folyamat a népi vallásosságon keresztül érhető és ragadható meg leginkább.

9.1. Kutatástörténeti áttekintés a XIX. századtól a XX. század közepéig

Az ókori Izrael vallási életének rekonstruálása nem tekint vissza hosszú múltra. A folyamatok, amelyek a népi vallásosság mai kutatásáig vezettek, a késő 19. század Európájából eredtek.³⁴⁶

Dever az alábbi kutatástörténeti fordulópontokra hívja fel figyelmünket. A történet kezdete természetesen itt is a kritikai érdeklődés megjelenése. Ezzel a kutatók eszközt kaptak arra, hogy megszabadítsák a bibliai szöveget a ráragódott dogmáktól, helyreállítva ezzel a képet az ókori Izrael vallási életéről.³⁴⁷ A tantételek hiánya azonban értelmezési lyukakat eredményezett.

Első lépésként az összehasonlító vallástörténetet hívták segítségül, hogy ókori paralellekkel tömje be a hézagokat. A gond az volt, hogy a két diszciplína még gyermekcipőben járt, és a szárnyait bontogató archeológia sem tudott kellő támogatást nyújtani számukra.³⁴⁹

Másodszor a folklór és az etnográfia felé fordultak, amely a 19. század végének és a 20. század elejének antropológiai kutatásai nyomán kapott erőre.³⁵⁰ Reményt láttak arra, hogy sikerül valamilyen általános, mélyen megbúvó szabályt felfedezni a különböző vallások között.³⁵¹ Később más irányból, de hasonló logikával dolgozik a szociológia alapú vizsgálódás. Az ígéretesnek tűnő megközelítés szerint a „*vallás nemcsak teológiai elképzelések összessége, hanem működőképes és életszerű valóság.*”³⁵²

Harmadszor, mint teológiai vizsgálódási módszer, a *bibliai teológia* is kísérletet tett Izrael vallási életének rekonstruálására. A rendelkezésre álló szövegek alapján próbálták felvázolni Izrael vallási életét.

Hasonló felosztást követ van der Toorn is. Véleménye szerint két jelentősebb időszakot lehet elkülöníteni az ókori Izrael vallásának kutatásában a '60-as évek előtt.

Az első időszak 1870-től 1920-ig terjedt. Az 1870-es években a vallástörténet elismert teológiai diszciplínává válik Európában; míg a '20-as éveket az I. világháború és a Nagy Gazdasági

³⁴⁶ DEVER: Did God Have A Wife?, 32.

³⁴⁷ i.m., 33.

³⁴⁹ i.m., 33.

³⁵⁰ NAKHAI: Archaeology and the Religions of Canaan and Israel, 10.

³⁵¹ DEVER: Did God Have A Wife?, 34.

³⁵² i.m., 39.

Világválság traumája jelzi, amely véget vetett az egész tudományos világot körbelengő idealizmusnak.³⁵³

Ezt az időszakot általános teológiai pozitivizmus jellemezte. „*A világ vallásai nem voltak mások, mint Isten folyamatos megnyilvánulásai, amelyek a keresztyénségben érték el a csúcukat és egyszerre a végpontjukat is, hiszen idővel a keresztyénség a többi vallás végét jelenti.*”³⁵⁴ Az ókori Izrael vallási életét nem mint önálló jelenséget kutatták, hanem úgy tekintettek rá, mint amely kizárólag a keresztyénséget előkészítő judaizmusban nyeri el végső értelmét.³⁵⁵

A második nagy időszak 1920-tól 1960-ig terjed.³⁵⁶ Ezt a barthiánus teológiai gondolkodás talaján megszületett *új bibliai teológia* uralta.³⁵⁷ A bibliai teológia³⁵⁸ számára a fő kérdés az volt, hogy milyen az a társadalom, amelyet a Biblia szerzői vizionáltak.

„*Ma alapvetően két bibliai teológiai aspektusról beszélhetünk: egyrészt (1) azt a teológiát jelenti a fogalom, ami minden szempontból összhangban van a Szentírással, ez tehát biblikus, biblikusan művelt teológiát jelent; másrészt (2) bibliai teológiának nevezzük azt a teológiát, ami a Szentírás lapjain feltárul előttünk. A modern bibliai teológia elsődleges igénye ma integráló, konstruktív jellegű*”³⁵⁹

A népi vallásosság kutatása és a bibliai teológia vizsgálódása több ponton problematikus lehet. Egyrészt a népi vallásosság negatív színben tűnik fel a Szentírás lapjain, ami nyilván nagy eséllyel predestinálja a kutatás végkicsengését, másrészt a népi vallásosság emlékeinek jelentős része tárgyi jellegű és nem szöveg alapú. Holott a bibliai teológia érdeklődésének középpontjában a Szentírás szövege és az általa megismerhető világ áll.³⁶⁰

A 19. és 20. század tudományos vállalkozásai komoly felismerésekkel gazdagították a kutatást. Ezt elvitatni nem érdemes, de szükségszerűen nem tudtak átlépni egy határt. Habár megjelent a régészet mint eszköz,³⁶¹ a korszakot meghatározó kiindulópont mégis a bibliai szöveg maradt. Ez pedig már önmagában limitálta és predestinálta az eredményeket.

³⁵³ LEERTOUWER–WIEGERS–PLATVOET: *Modern Societies and the Science of Religions*, 225.

³⁵⁴ i.m., 224.

³⁵⁵ i.m., 225.

³⁵⁶ A bibliai teológia fejlődésével kapcsolatban lásd: KARASSZON: Az óizraeli vallás; HODOSSY-TAKÁCS: A vallástörténet oktatásának helye a keresztyén teológiai képzésben.

³⁵⁷ GOMES: *Popular Religion in Old Testament Research*, 33.

³⁵⁸ A bibliai teológia diszciplína történetéhez és Gomes-tól eltérő véleményekhez lásd: KARASSZON: Az óizraeli vallás, 48–50.

³⁵⁹ HODOSSY-TAKÁCS: A vallástörténet oktatásának helye a keresztyén teológiai képzésben, 70.

³⁶⁰ „A bibliai teológia célja nem csupán az, hogy összefoglalja, amit az exegéták mondtak, hanem az is, hogy rendezze azokat, s olyan belső koherenciát érjen el az egyes igék írásmagyarázatának összegzésekor, amely ugyan különbözik a dogmatikai rendszertől, de transzcendentálja az egzisztenciális eredményeket is.” KARASSZON: Az óizraeli vallás, 49.

³⁶¹ NAKHAI: *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, 9.

Az Ószövetség szövegei nem széles társadalmi diszkusszió termékei, hanem a közösség szűk szegmensének vallásos meggyőződéseit képviselik. A fenti trendek az Ószövetségben élénk társuló vallás elméletével foglalkoztak, mintsem annak gyakorlatával. Márpedig jól tudjuk, hogy az egyén szintjén megjelenő vallásosság az esetek döntő többségében nem elméleti tudásban, hanem gyakorlati szokásokban manifesztálódik. Az ókori vallásgyakorlat kutatásának az eszköze következtetésképpen nem feltétlenül a szöveg, hanem sokkal inkább a ránk maradó tárgyi emlékek. A tárgyi emlékek komolyan vétele a népi vallásosság kutatásának első komoly paradigmaváltása volt.

9.2. A XX. század második felének forradalmi felismerései

A XX. század utolsó évtizedei és napjaink kutatása komoly érdeklődést mutat az izraeli népi vallásosság iránt. Ennek az erősödő érdeklődésnek mozgatója olyan új régészeti leletek felszínre kerülése volt, amelyek alapjaiban írták át ismereteinket.³⁶² Jó példa erre a XX. század elejének kutatása, amely tényként kezelte, hogy éles törés figyelhető meg a kánaánita késő bronzkor kultúrája és az izraeli vaskor emlékei között.³⁶³ Ezt azonban az új leletek megcáfolták, átalakítva ezzel az izraeli vallásosság kutatásának irányát.³⁶⁴ Mára nyilvánvaló, hogy „a vaskori Izraelben hosszú évszázadok telnek el, amíg nem használhatunk etnikai jelzőket a régészeti leletek magyarázatánál.”³⁶⁵ Kijelenthetjük, hogy az új felfedezések felkavarták a kutatás állóvizét. Jól megfigyelhető ez a megjelent publikációk gyarapodó számában: „A '80-as években kevesebb, mint tíz általános munka foglalkozott az izraeli vallásossággal, míg a '90-es években számuk 30-ra tehető, a XX. század első évében pedig 5 ilyen tárgyú munka is

³⁶² CARROLL: Re-Examining 'Popular Religion', 146. „*Pecsétek, állókövek, terrakotta figurák, oltárok, cult stand-ek és minden fajta edények és használati tárgyak, amelyek olyan helyeken kerültek elő, mint Tel Dan, Tirzah, Megiddo, Ta'anach, Jeruzsálem, Ara, Beersheba és a két különleges Kuntillet 'Ajrud-i és Khirbet el-Qom-i lehet. Ezek a felfedezések tovább mélyítették a kutatók érdeklődését Izrael vallási életének a változatossága iránt.*” Lásd: i.m., 146.149. Dever 2012-es monográfiájában az alábbi régészeti leleteket veszi górcső alá a népi vallásosság Kr. e. 8. századi tárgyalása kapcsán: Tel-Dan, Samaria Locus E 207, talán a Jeruzsálemben talált elefántcsont gránátalmát formázó jogarfej, Jerusalem Cave 1, Jeruzsálem nyugati magaslatán 21 körakás, Berseba szentélye, Arad temploma, Kuntillet Ajrud, Megiddói házi szentély 2081-es épület Str IVB. Tel Halif L. G8005 házi szentélye (Tel Halif tartalma: 1. általános ételkészítési és -fogyasztási eszközök, 2. néhány használati tárgy: orsók, csontlapok, nyílhegyek, 3. néhány speciális kultuszi tárgy áldozati állvány, két maccébá és két női figura. DEVER: Did God Have A Wife?, 269. 249–270.

³⁶³ A distinkció inkább teológiai alapon állt, mint régészetin. G. von Rad hermeneutikájának és teológiájának hatása abban ragadható meg tárgyunk szempontjából, hogy „Izrael vallásos eszméit élesen elkülönítették, ill. ütköztették a kor népeinek vallásos gondolkodásával.” KARASSZON: Az óizraeli vallás, 6.

³⁶⁴ NAKHAI: Archaeology and the Religions of Canaan and Israel, 12.

³⁶⁵ HODOSSY-TAKÁCS: Izraeli vagy kánaáni?, 18.

*napvilágot látott.*³⁶⁶ Monografikus szinten az ütem egyértelműen lassult, de nem beszélhetünk teljes hallgatásról.³⁶⁷

De nem csak az anyagi kultúra friss leletei voltak katalizátorai ennek a tudományos folyamatnak. Az izraeli vallásosság kutatására irányuló kísérletek új utakat kerestek. Az útkeresés pedig egybeesett a posztmodern egyetemi kutatás megjelenésével.³⁶⁸ Ezek a változások a '60-as, '70-es években kezdenek el igazán kibontakozni.³⁶⁹ Az addig két pilléren egyensúlyozó kutatást – archeológia és bibliai szöveg – igyekeznek kiegészíteni egy harmadik pillérrel, nevezetesen a társadalomtudományok különböző területeinek felismeréseivel.³⁷⁰

Általánosságban elmondható, hogy jelenleg Izrael vallástörténetének kutatásában azok a területek számíthatnak jelentősebb érdeklődésre, amelyeket az előző századok tudatosan, vagy éppen tudat alatt elhanyagoltak.³⁷² Négy meghatározó témáról beszél van der Toorn. Ezek a következők: a család vallásosságának kérdése, istennők kultusza, vallásos ikonográfia és az anikonizmus kialakulása, valamint a kánaáni és az izraeli vallásosság közötti kontinuitás.³⁷³ Carrol szerint pedig olyan új területek³⁷⁴ jelennek meg, mint a népi vallásosság explicit

³⁶⁶ ALBERTZ: A History of Israelite Religion in the Old Testament Period; NIDITCH: Ancient Israelite Religion; DAY: Yahwe and the Gods of Goddesses of Canaan; HADLEY: The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess; MILLER: The Religion of Ancient Israel; NAKHAI: Archeology and the Religions of Canaan and Israel; SMITH: The Early History of God: Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel; ZEVIT: The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approches.

³⁶⁷ A 2003 óta megjelent monografikus jellegű munkák: STAVRAKOPOULOU–BARTON: Religious Diversity in Ancient Israel and Judah; DEVER: Did God Have A Wife?.

³⁶⁸ DEVER: Did God Have A Wife?, 50. BERLINDERBLAU: The Vow and the “Popular Religious Groups” of Ancient Israel, 19.20.

³⁶⁹ i.m., 18.

³⁷⁰ Társadalmi változásokkal kapcsolatban fontos kiemelni a '60-as, '70-es évek tudománytörténeti eseményeit, amelyek a figyelem középpontjába helyezték az addig marginalizált csoportokat. Gondolunk itt a nők szerepének pontosabb vizsgálatára, valamint a társadalom perifériájára szorult csoportok kutatására. Ebben a légkörben nemcsak a felszabadításteológia jól ismert jelensége bontakozik ki, hanem megindul a népi vallásosság újraértelmezése is. Ezzel együtt a legfontosabb az, hogy megváltozik a népi vallásosságról való értekezés hangneme. A meglehetősen imperialista, elvben mindig a hivatalos kultusz pártján álló kutatás elkezd a népi vallásosságot mint alternatívát tárgyalni. A népi vallásosság értelmezése elmozdul az egyszerű herezis vagy babona felől a társadalmat minden szinten átfogó és befolyásoló erő felé. NAKHAI: Archaeology and the Religions of Canaan and Israel, 16.

³⁷² LEERTOUWER–WIEGERS–PLATVOET: Modern Societies and the Science of Religions, 227.

³⁷³ i.m., 227.

³⁷⁴ De osztályozhatjuk őket más módon is, ahogy azt Carroll teszi. Olvasatában a jelenlegi kutatást demográfiai jellegű munkákra, szociális környezetet vizsgáló kutatásokra, és szociológiai vizsgálódás iránt érdeklődőkre lehet bontani. Itt azokra a kutatókra gondol, akik a *popular religion* alatt az abszolút többség vallásosságát értik. ACKERMAN: Under Every Green Tree; BLOCK-SMITH: Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead. Lásd: CARROLL: Re-Examining ‘Popular Religion’, 152. Egy speciális locus, a ház, a család köré csoportosuló vallásgyakorlatként kerül értelmezésre a népi vallásosság, amely kontrasztot képez a nagy nemzeti kultuszhelyekkel. HOLLADAY: Religion in Israel and Judah Under the Monarchy; ALBERTZ: A History of Israelite Religion in the Old Testament Period; VAN DER TOORN: The Image and the Book.

kutatása, a művészettörténet és szimbólumok felőli értelmezése, vagy a feminista megközelítés.³⁷⁵

A fenti új értelmezési területek két dologban teljesen egyetértenek. Először a Biblia által őrzött szöveg mint teológiai beszámoló nem a teljes valóságot, hanem az azt kialakító alapvetően androcentrikus, jobboldali, nacionalista, egyedül YHWH-t hirdető aprócska, de befolyásos elit munkája. A valóság nem az, amit ők láttatni akarnak, hanem éppen az, amit ez a kör elítélt és megpróbált elhallgattatni.³⁷⁶

Másodszor pedig a régészeti leletek perdöntő volta.³⁷⁷ A szöveg teológiát és érdeket közvetít, míg a tárgyak, épületek és egyéb fizikai maradványok a létező valóság darabkái. Ilyenformán pedig alkalmasabbak a valóság rekonstruálására. A 21. századi Szíria-Palesztina régészetének kérdése már nem a 20. század közepének bibliai archeológiai dilemmája: „Hogyan kerülhet összhangba a bibliai szöveg a régészeti leletekkel?”, hanem „A bibliai szöveg tekinthető-e a továbbiakban is hiteles beszámolónak?”³⁷⁸

A legújabb kutatások a népi vallásosság és a hivatalos kultusz fogalmainak buktatóira hívják fel a figyelmet. A kutatás a 20. század utolsó negyedéig a népi vallásosság fogalmát megbélyegzésre használta. A népi vallásosság alatt alsóbbrendű, műveletlen, és alapvetően erkölcstelen jelenségeket értettek. Ez gyökeresen megváltozott. A Biblia által bemutatott hivatalos kultusz a sovíniszta politikai elit elnyomó eszközeként került diszkreditálásra.³⁷⁹ Joggal tehetjük fel a rezignált kérdést: Hol az igazság?

Más megközelítésből, de végső soron ugyanaz az eredmény született meg mind a két oldalon. Izrael vallási életét és társadalmát modern és posztmodern fogalmak mentén szétválasztották.³⁸⁰ A szétválasztott területeket pedig kibékíthetetlen ellentétbe állították egymással.

A két előítéletektől megkínzott álláspont nem számol az ókori kultúra sajátosságos voltával. A vallási és kulturális jelenségek nem egymástól teljesen elkülönülve léteznek, hanem

³⁷⁵ DEVER: Did God Have A Wife?, 46.51.55.

³⁷⁶ i.m., 47.60.

³⁷⁷ Ebben Dever járt élen, aki a „New Archeology” felismeréseit használta. Lásd: NAKHAI: Archaeology and the Religions of Canaan and Israel, 14. A „New Archeology” fogalmáról lást.: i.m., 18.

³⁷⁸ CARROLL: Re-Examining ‘Popular Religion’, 150.

³⁷⁹ STAVRAKOPOULOU: ‘Popular’ Religion and ‘Official’ Religion, 39. A hivatalos vallásosság az úgynevezett „high culture”-hoz, míg a népi vallásosság az úgynevezett „low culture”-hoz kapcsolódik.

³⁸⁰ Ezzel együtt azt sem árt figyelmen kívül hagyni, hogy a népi vallásosság és hivatalos vallásosság nem bibliai fogalmak, illetve egyetlen olyan régészeti lelet sem került elő, amely az ilyen irányú besorolást alátámasztaná. Szinte biztos, hogy népi és hivatalos kultusz között nem a mi fogalmaink szerint érzékelték a különbséget.

kölcsönhatásban állnak egymással.³⁸¹ Tárgyunk viszonylatában egyet kell értsünk Berlinerblauval, aki így érvel:

*„A népi és a hivatalos vallásosság nem két egymással szemben álló homogén kategória, hanem inkább egymással kapcsolatban álló heterogén csoportosulásokként értelmezhető.”*³⁸² Hasonló felismerésre jut Miller is a heterodox YHWH-izmus³⁸³ tárgyalása során. Véleménye szerint áthágva minden gazdasági, szociális és lokális határt jelenik meg a társadalomban. *„A YHWH-izmus komplexitás mind ortodox, mind heterodox formájában nem szorítható be egyetlen csoport, vagy kultikus hely keretébe.”*³⁸⁴

Ezt a természetellenes szembeállítást enyhítették azok a felismerések, amelyek a népi vallásosságot nem monolitikus blokként, hanem annak megannyi megnyilvánulási formájában vizsgálták. Hogyan ölt testet a népi vallásosság a család, a háztartás, a klán, a nők vallásosságának vagy éppen az elhunytak kultuszának keretében? Igaz, árnyaltabb a kép, de a különbség továbbra is érezhető.

9.3. A népi vallásosság kutatásának magyar vonatkozásai

Az Izrael vallástörténetével foglalkozó magyar nyelvű munkák közül az egyik legkiemelkedőbb éppen Debrecenhez kapcsolódik, Varga Zsigmond professzor révén. Háromkötetesre tervezett vallástörténetéből eddig kettő jelent meg kiadásban. *Általános vallástörténet* című munkája 1932-ben, míg 1938-as *Bibliai vallástörténet* című munkája érdemel említést.³⁸⁵ A szerző elfogultságtól mentesen, a kor tudományos igényeinek minden szempontból megfelelően nyilatkozik Izrael vallástörténetének kérdéseiről. Napjaink munkái előtt mindenképpen meg kell említenünk Bartha Tibor *Az Ószövetség népe* című több kiadást is megélt jegyzetét, amely egy gondolat erejéig kitér a népi vallásosság jelenségére.

A legújabb magyar kutatást kevesen képviselik. Karasszon István *Az Óizraeli vallás* című vázlatában ejt szót a népi vallásosságról. A szerző a népi vallásosság tényét megállapítja,³⁸⁶

³⁸¹ STAVRAKOPOULOU: 'Popular' Religion and 'Official' Religion, 41; MILLER: The Religion of Ancient Israel, 102.

³⁸² BERLINERBLAU: The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel, 21.

³⁸³ Más terminológiával dolgozik Miller. Használja a népi vallásosság fogalmát, de inkább heterodox vallási folyamatokról beszél. Véleményem szerint a két fogalom között gyakorlatilag nincsen különbség az esetben.

³⁸⁴ MILLER: The Religion of Ancient Israel, 56.

³⁸⁵ Lásd: VARGA: Általános Vallástörténet I. és VARGA: Bibliai Vallástörténet.

³⁸⁶ „A népi vallásosság meglehetősen szívós jelenség: ezeknek elemeit több helyütt felfedezhetjük az Ószövetségben, annak ellenére, hogy a hivatalos teológiai irányzat elítélőleg nyilatkozik róluk. Izrael nagy teológiai erőfeszítései így mintegy szemben állnak a régmúlt vallásos jelenségeivel.” KARASSZON: Az óizraeli vallás, 8.

ennek kapcsán pedig értekezik az ószövetségi démonológiáról, varázslásról, halottidézésről, szóval verésről a Bálám történetében, valamint témánk szempontjából jelentősegteljesen az úrim és tummím varázsereje kapcsán, de szót ejt a fetisizmus nyomairól, illetve a kövek tiszteletéről. Ezeket az „Izraeli vallás előtörténete” című fejezetben tárgyalja. A kultuszhelyek kapcsán értekezik a bámá, maccébá, ’asérák, peszel, masszéká jelenségeiről³⁸⁷, illetve arról a dinamikáról, ami az elfogadás felől a teljes teológiai elhatárolódás irányába mozog.

A fenti munka preambuluma áttekinti az addigi nemzetközi kutatást és kiemeli a monografikus jellegű munkák hiányát.³⁸⁸ Bár megváltozott a nemzetközi trend, de sajnos hazánkban azóta sem látott monográfia napvilágot ebben a témában. Két akadémiai szerző rövidebb lélegzetű cikkei kiemelkednek a magyar tudományos irodalomból, illetve fiatal kutatók friss írásai között is találkozunk az ószövetségi népi vallásosság kutatásának szándékával. Hodossy-Takács Előd és Kőszeghy Miklós által szerzett cikkek jelentik gyakorlatilag az egyetlen referenciát a kérdés magyar kutatásában. Ők sem magáról az Ószövetség népi vallásosságáról értekeznek, hanem olyan vallási témákat vagy régészeti leleteket tárgyalnak, amelyek egyértelműen kapcsolatba hozhatóak a népi vallásossággal. Ilyen témák és leletek: Kuntillet-Ajrud, Hirbet el-Qom leletei, oszlopos figurák³⁸⁹, az Ég királynőjének kultusza, az ókori izraeli család heterodox vallásosságának rövid áttekintése.³⁹⁰

9.4. Fogalmi nehézségek

A népi vallásosság esetében nem rejthetjük véka alá a pontos definíció égető hiányát.³⁹¹ A kutatók különböző fogalmakat használnak vagy éppen egyazon fogalmat értelmezik eltérően.

Karasszon István másik ide vonatkozó tanulmánya irdalmi szempontból vizsgálja a vallási oppozíciónak, ha úgy tetszik a népi vallásosságnak, a hivatalos vallás általi felhasználását Mikeás és a Jeremiás-kori redakció kapcsolatában. Lásd: KARASSZON: Hivatalos vallás és vallási oppozíció.

³⁸⁷ i.m., 19–21.

³⁸⁸ De megemlítve Fohrer és Albertz két monográfiáját. i.m., 5.

³⁸⁹ Ez első kettőről KŐSZEGBY: Polijahvizmus és asera-hit Izraelben a Kr.e. 9. században; míg mind a háromról. TAKÁCS: ‘Minden magas halmon és minden bujázöld fa alatt...’.

³⁹⁰ Lásd: TAKÁCS: Az ‘Ég Királynője’ kultusz júdában a Kr. e. VII. és VI. században és HODOSSY-TAKÁCS: Families in Ancient Israel.

³⁹¹ Az átfedések okát öt pontban lehet összegezni. Először a tudományra általában jellemző, hogy a legfrissebb kutatásokat (tulajdonképpen az elmúlt 30–40 év, de igazán intenzíven a 2000-es évek eleje óta) a legnehezebb megragadni. Már csak az eltelt rövid idő miatt is szinte képtelenség univerzális definíciót találni vagy éppen alkotni. Másodszor azt is számításba kell vennünk, hogy a népi vallásosság kutatása nem elsősorban teológiai jelenség. ZEVIT: The Religions of Ancient Israel, 662. A néprajz, a társadalomtudományok és az antropológia foglalkoztak a fogalommal először, és az ő kutatásaik révén került a vallástudomány köztudatába. Éppen ezért a különböző segédtudományokat használó kutatók különböző definíciókra jutottak, amely szintén tovább nehezíti az általános fogalom megalkotását. Harmadrészt a népi vallásosság kérdésében nagyon nehéz párhuzamot vonni kultúra és kultúra között. Alapvető összefüggések léteznek, de minden esetben többen nyomnak a latban a helyi sajátosságok. i.m., 662. Időileg és helyileg is jól behatárolható kultúrák miatt úgynevezett „lokális fogalmak”,

Az élet különböző területeiről beszél *van der Toorn*, úgymint a család vallásossága (esetében ez a tulajdonképpeni népi vallásosság), az állami elit vallásossága, a városi réteg vallásossága, a vidékiek vallásossága, vagy éppen az írnokok vallásossága.³⁹² *Dever* népi (folk) vallásosságról beszél³⁹³, *Miller* személyes vallásosságról, *Olyan* népszerű kegyességről³⁹⁴, míg *Leuenberg* magánvallásosságról.³⁹⁵ *Albertz* a családi vallásosság keretén belül tárgyalja,³⁹⁶ míg *Berlinerblau* az általunk is használt népi (popular, népszerű) vallásosságot használja.³⁹⁷

Albertz négy ponton fejt ki kétségeit a népi vallásosság fogalmával kapcsolatban. Először is a fogalom tisztázásában fentebb már tárgyalt bizonytalanság.³⁹⁸ Másodszor a hivatalos vallásosságot képviselő próféták kritikája sokszor nem a népi vallásosság felé irányul, hanem éppen ellenkezőleg, a hivatalos kultusz egyes elemeit illeti metsző kritikával.³⁹⁹ Harmadszor a népi vallásosság fogalma tendál gyűjtőfogalomként megjelenni. Így könnyen eshetünk abba a hibába, hogy bármilyen nem hivatalos vallásosság területére tartozó fogalmat ebbe a kategóriába sorolunk.⁴⁰⁰ Negyedszer pedig a népi vallásosság fogalma nem Izrael korából eredeztethető. A fogalom eredetileg nem ókori közel-keleti jelenséget jelölt, hanem a középkorra államvallássá lett keresztyénség viszonyát jelölte a nép körében továbbélő szinkretista szokásokhoz.⁴⁰¹ A középkori keresztyénség mindent átfogó hatalmát és kényszerítő erejét kizárólagosságát a Kr. e. 7. századig meg sem közelítette az izraeli vallás, pláne nem a monarchia idejében.⁴⁰²

alakultak ki. BERLINERBLAU: The Vow and the “Popular Religious Groups” of Ancient Israel, 17. Ez óvatosságra inti a szintetizálás szándékával közelítőt. Negyedrészt a népi vallásosság fogalma nem határozható meg a hivatalos vallásosság fogalmának a tisztázása nélkül. GOMES: Popular Religion in Old Testament Research, 40. Így nemhogy egy, hanem két fogalmat kell tüzetesen megvizsgálnunk a minél hitelesebb kép megrajzolása érdekében. Ötödrészt egyazon fogalom alatt különböző dolgokat értenek egyes kutatók. Így ír erről Gomes:

„A népi vallásosság fogalmát nehéz egyértelműen meghatározni, hiszen a fogalom pontos definíciójával kapcsolatban általános tanácstalanság mutatkozik. A fogalom alatt egyszerre értik: (a) a társadalom többsége által gyakorolt vallásosságot; (b) azt a vallást, amelyet leginkább gyakorolnak; (c) a vallás, amelyet a társadalom peremén élők gyakorolnak.”

³⁹² VAN DER TOORN: Family Religion in Babylonia, 181–373.

³⁹³ DEVER: Did God have Wife?, 12–29.

³⁹⁴ OLYAN: Asherah and the Cult of Yahweh in Israel.

³⁹⁵ ALBERTZ–SCHMITT: Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant, 49. és LEUENBERGER: Gott in Bewegung, 77.

³⁹⁶ ALBERTZ–SCHMITT: Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant.

³⁹⁷ BERLINERBLAU: The Vow and the „Popular Religious Groups”.

³⁹⁸ ALBERTZ–SCHMITT: Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant, 49.

³⁹⁹ i.m., 50.

⁴⁰⁰ i.m., 50.

⁴⁰¹ i.m., 50.

⁴⁰² i.m., 51.

Zevit is óvatosságra int. Hangsúlyozza, hogy végső soron egy viszonyfogalommal állunk szemben. A népi vallásosság csupán akkor ragadható meg igazán, ha előbb definiáljuk a hivatalos vallásosság⁴⁰³ fogalmát.

9.5. Módszertani meghatározás

Jelen munka kutatástörténeti pozicionálása során egyfajta kompromisszumra törekszik.⁴⁰⁴ Vaskori izraeli textilekből nem sok maradt ránk, s ha figyelembe vesszük a textilkészítés néhány jól dokumentált eszközét és locusát, akkor is csupán óvatosan foglалhatunk állást.

A leletekhez képest a bibliai szövegek bőségebbek. Rendelkezésünkre áll két komplett leírás, illetve az egyes ruhadarabok egyéb bibliai helyeken is felbukkannak. A ruhát a maga teljességében bemutató szövegek valószínűleg késői leíró jellegű munkák. Ezek célja Isten felségének kiemelése a kultusz rendjének és grandiózus voltának hangsúlyozása által. Erről beszéltünk az előttünk álló oldalakon. A beszámolók autenticitásának kérdése továbbra is feszítő, hiszen nyilvánvaló, hogy a szerzők nem egyszerűen deskriptív szöveget kívántak

⁴⁰³ A hivatalos vallásosság fogalma nem kevesebb buktatót tartogat. A DTM-ből úgy tűnik, hogy komoly, centralizált vallási élet működött Izrael területén. A jeruzsálemi központi szentély papjai a „jó” királyokkal karöltve tűzzel-vassal harcoltak a nép vallási tévelygései ellen. Ez lenne a valóság? Zevit szerint ezt sem bibliai, sem régészeti bizonyítékok nem támasztják alá. ZEVIT: *The Religions of Ancient Israel*, 658. Hivatalos kultuszról is csupán Ezékiás és Jósias esetében lehet beszélni. i.m., 659. Azonban Ezékiás reformkísérlete sem vallási buzgalomból fakadt, hanem az asszír iga lerázására irányuló politikai manőverek egy része volt, amit a deuteronomista YHWH egyedüli teológia kisajátított magának. i.m., 660. Jósias reformja már inkább volt teológiai motivált, de itt is politikai érdekek játszották a főszerepet. Úgy tűnik, hogy a király reformjaiban kevésbé számíthatott népe támogatására. A kivitelezés feladata egy belső papi és katonai körre hárult. i.m., 661. Jósias vallási reformjai a pillanatnyi világpolitikai bizonytalanságot kihasználó expanzív törekvések természetes vallási velejárói voltak. i.m., 662. A terjeszkedő király nem tűrhetett meg más istent a sajátján kívül. Zevit véleménye szerint tehát klasszikus hivatalos vallásosságról nem beszélhetünk a vaskori Izrael esetében.

⁴⁰⁴ A kompromisszumos megoldás azonban nem az író félszegségéből fakad. Ha az izraeli vallás egészét és az esetleges rekonstrukció lehetőségének a kérdését feszegetjük, akkor inkább a posztmodern, szkeptikus álláspontot kell képviselnem. A szöveg másodlagos, amelyen a „hanyagul” végzett „teológiai tisztogatás” miatt itt-ott áttetszik Izrael vallási életének eredetije. Hitvalló keresztyénként be kell ismerjünk, hogy az Ószövetség célja nem az, hogy a maga tökéletességében/tökéletlenségében rekonstruálja az ókori Izrael vallási életét, hanem hogy Krisztusra vezérlő kalauz legyen. Rekonstrukciós eszközként súlyos korlátai vannak, míg vezérlő kalauzként tökéletes. Úgy gondolom, hogy az elsőbbség a régészeti leleteket illeti a rekonstrukció kérdésében. Azonban itt is óvatosságra van szükség. Tévedés lenne egy tárgyat, csak azért mert tárgy, a teljes objektivitás piedesztáljára emelni. Dever: *On Listening to the Text* (újabb kiadásban megjelent: SILBERMAN-DEVER-WRIGHT: *The Echoes of Many Texts*, 23.) című írásában a tárgyak és szövegek hasonló olvasatáról beszél. A régész végső soron nem csinál mást, mint a leleteket szöveggé alakítja. A szövegek pedig tudományos metanarratívák alakulnak, ezzel együtt pedig pontosan úgy elvesztik objektivitásukat, mint ahogy az Ószövetség igéi. Ennek tudatában mégis úgy tűnik, hogy a régészeti leletek által vezetett sorrend egy valóságosabb vallás képét festi le előttünk.

Más oldalról, de Carroll is erre hívja fel a figyelmünket. Véleményem szerint a XX. és XXI. században megjelenő új értelmezések, a népi vallásossággal foglalkozó kutatás maga is meglehetősen motivált ideológiailag. A tudósokat egyfajta missziói hevület és etikai meggyőződés hatja át, amelynek értelmében mindenáron hangot kell adniuk az elnyomottnak vélt, a bibliai szerzők által elhallgattatott egyszerű rétegeknek. Lásd: CARROLL: *Re-Examining 'Popular Religion'*, 151.

alkotni. A népi vallásosság kutatásának fogalmát és felismeréseit szem előtt tartva a dolgozat második felében a tárgyi emlékek felé kell forduljunk.

A textilkészítés és -felhasználás általános régészeti nyomaiból kiindulva próbálok közelíteni, majd elhelyezni a főpapi ruhát az ókori Izrael vaskori miliőjében, azokat a speciális eseteket vizsgálva, ahol konkrét kapcsolódás lehetséges a szöveg és a régészeti leletek között.

Karasszon István helyesen határozza meg az irányt minden ilyen jellegű munka számára. A főpapi ruha történetiségét (egyáltalán létezett ilyen), vallástörténeti jelenségét (minden bizonnyal jelentőségteljes szerepe volt a kultuszban) nem érdemes kétségbe vonni. Mint vallástörténeti fenomenon, annak dinamikus történeti vizsgálata elengedhetetlen.

*„A vallásos jelenségek nem statikusak, hanem az idő folyásában állva dinamikusak; ábrázolásuknak is hasonlóan kell végbemennie.”*⁴⁰⁵

Carroll véleménye szerint⁴⁰⁶ nem szabad átjárhatatlan szakadékot feltételezni a népi vallásosság és hivatalos vallásosság között.⁴⁰⁷ Éppen így feltételezhetjük, hogy a főpapi ruha esetében is létezett átjárás. A népi vallásosság felől érkező elemek kanonizálásra kerültek a főpapi ruhában.

*„Népi vallásosságról beszélni az interpretív antropológia keretein belül annyit jelent, hogy újra kell gondoljuk azokat a paradigmákat, amelyek az eddigi kutatást meghatározták. Az interpretív antropológia perspektívájából a népi vallásosság az egész társadalomra jellemző jelenség és nem néhány alcsoporthoz. Ez nem redukálható a hivatalos vallásossággal való szemben állásra és a hivatalos kultusz sem kategorizálható az elit elnyomó fegyvereként. Az interpretív antropológia azt ismeri el, hogy az emberek, mint egész közösség tartalmazzák a hivatalos kultusz és az azon túli vallásosság különböző jegyeit.”*⁴⁰⁸

Hasonlóan nyilatkozik Francesca Stavrakopoulou is. Ő az izraeli vallásosság diverzitásából fakadóan, általánosítás és kategorizálás helyett minden esetben case-by-case módszert javasol.

„Az ókori Izrael és Júda változatos vallási élete a legjobban case-by-case alapon kezelhető. Minden esetet annak kulturális, szociológiai, antropológiai, földrajzi, gazdasági, politikai és egyéb specifikumai alapján kell rekonstruálni anélkül, hogy elvetnénk vagy éppen feltétel nélkül

⁴⁰⁵ KARASSZON: Az óizraelita vallás, 6.

⁴⁰⁶ Lásd: CARROLL: Re-Examining 'Popular Religion', 154–167. Carroll elméletét egy mai, jól kutatható példával is alátámasztja. A dél-amerikai katolicizmus népi vallásos elemeit vizsgálja, amely nemcsak az egyszerű emberek között fejt ki hatását, hanem a társadalom minden rétegét átjárja, sőt még magára a nemzetre, kontinens identitására is kihat.

⁴⁰⁷ Zevit véleménye szerint az egységes monarchia végén, Kr. e. 930–920 táján három közös pontot emelhetünk ki Izrael társadalmának vallási életéből. 1. a közös múlt érzése; 2. YHWH általános elfogadása mint a pantheon fő, de nem egyedüli Istene; 3. Lévíta klán általános elismerése a kultuszi életben. Véleménye szerint a vaskori izraeliták 50 kilométeres körön belül képesek voltak értelmezni a különböző vallási cselekményeket és adott esetben részt is venni bennük. ZEVIT: The Religions of Ancient Israel, 663.

⁴⁰⁸ CARROLL: Re-Examining 'Popular Religion', 156.

alkalmaznánk a Héber Biblia szövegét. Ez a vallási sokféleséget elemeiként vizsgáló módszer nehéz vállalkozás, de intellektuálisan meggyőzőbb, mint az egyre inkább megcáfolt polarizáló, félre magyarázó megközelítés.”⁴⁰⁹

Meg kell fontoljuk Hodossy-Takács Előd salamoni templomhoz kapcsolódó megjegyzéseit is munkánk során.⁴¹⁰ Ahogy a salamoni templomnak vannak jól dokumentált párhuzamai az ókori Közel-Keleten (Tell Tainat és Ain Dara), úgy joggal feltételezhetjük, hogy a főpapi ruha esetében is találhatunk ilyen párhuzamokat. Ezért szükséges kitekintenünk az ókori Közel-Kelet kultikus ruháira a dolgozatomban tárgyalni kívánt korszakban. A következő fejezetben az ókori hivatalos kultuszok papi ruháira koncentrálnak, majd pedig a case-by-case módszer segítségével vizsgáljuk az izraeli régészeti leleteket a népi vallásosság fényében.

⁴⁰⁹ STAVRAKOPOULOU: ‘Popular’ Religion and ‘Official’ Religion, 50.

⁴¹⁰ HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 19–21.

9.6. Kultikus textíliák a vaskorban

A bibliai szöveg mellett több régészeti leletet hívhatunk segítségül. Az első, ám a bibliai kortól viszonylag távol datálható emlék az egyiptomi Középső Bronzkor I-ből származó sírkamra freskó Beni Hasszánból⁴¹¹



Beni Hasan freskó (részlet)

A freskón található 37 fős, Abishai által vezetett ázsiaiak csoportját többen direkt vagy indirekt kapcsolatba hozzák a pátriachákkal. Ez a felvetés komoly érvekkel nem támasztható alá. Annyi bizonyos: „*A keleti sivatag felől érkező embereket ábrázol a kép, akik feltehetően a dél-levantei térségből származnak. Így lehetőséget biztosít az ázsiai emberek külsejének és ruházatának korai Középső Birodalom idején történő szemlélésére.*”⁴¹² Ha azonosításra nem, de tájékozódásra mindenképpen alkalmas a Beni Hasanban található alkotás. A dél-levantei csoport ruházatát két típusra lehet osztani. A férfiak egy része a bibliai ’ezor-hoz hasonló

⁴¹¹ A középső királyság idejéből származó freskókról beszélünk. A freskó II. Khnumhotep fáraó halotti komplexumának része, ezen belül a hármasszámú sír északi falának harmadik regiszterében található. A harmadik regiszter két egyiptomi hivatalnok által a fáraó elé vezetett 15 fős csoportot ábrázol, akik külsejüket tekintve élesen elválnak a freskó többi szereplőjétől. A csoportot vezető hivatalnok kezében dokumentumot láthatunk, amely arról tájékoztatja az olvasót, hogy az uralkodó 6. évében Shu-ból származó ázsiaiak érkeztek a fáraó színe elé. A kép további feliratából azt is megtudjuk, hogy a csoport érkezésekor fekete szemfestéket hozott a fáraónak. A csoportnál különböző fegyvereket, használati tárgyakat, hangszereket és talán a fémmegmunkálás eszközeit láthatjuk. A témához és a kutatás jelenlegi összefoglalásához: COHEN: Interpretative Uses and Abuses of the Beni Hasan Tomb Painting.

⁴¹² i.m., 36.

ruhában mutatkozik, míg a férfiak másik része – köztük a csoport vezetője – és az asszonyok fél vállon átvett köntösben jelennek meg. A ruhák díszítettek, s minden jel a vörös és kék extenzív használatára utal, amelynek jól dokumentálható nyomai vannak a főpapi ruhával kapcsolatban. Felfedezhetünk egyszerűbb, fehér köntösöket is, ami talán valamilyen társadalmi rétegződésre utalhat. A csoport vezetője és az utána lévő férfi szandál nélkül követi a fáraó hivatalnokát, míg más esetben a férfiak szandált, a nők pedig piros, zárt lábbelit viselnek. Ékszerek tekintetében a nők nemesfém hajpántot, a hosszú ruhát hordó férfiak pedig valamilyen nyakéket viselnek, amely lehetséges, hogy a hosszú ruha rögzítését volt hivatott megoldani.⁴¹³ Fontos megjegyezni, hogy a Vaskor I. és II. egyiptomi képábrázolásaihoz mérve Beni Hasan freskója nem feltétlenül ellenséges színezetű. Nem legyőzöttek menetével találkozunk, hanem a keleti sivatag felől érkező kézművesek, kereskedők, esetleg jövevények békés csoportjával. A tisztelet tetten érhető például a vezető mezítlábas megjelenésében, de nyoma sincs a háború borzalmainak a képen.

A Vaskor I-ből nem maradt ránk minden kétséget kizáró képi ábrázolás. Történtek kísérletek arra, hogy a karnaki templomegyüttes bizonyos reliefjeinek egyes emberábrázolásait⁴¹⁴ az ókori izraelitákhoz kapcsolják.⁴¹⁵ Ez számunkra annyi segítséget jelent, hogy megállapíthatjuk: a Vaskor I. izraeli emberének viselete semmiféle módon sem különíthető el a Kánaán többi lakójának az öltözködési szokásától.

Bizonyosat azonban csak a Vaskor II-ből mondhatunk. III. Salmanasszer (Kr. e. 858–824) Fekete Obeliszkje⁴¹⁶ az egyetlen olyan ókori tárgy, ahol a Biblia egy szereplőjének konkrét

⁴¹³ Az egyiptomi ikonográfia idegen ábrázolásaihoz lásd: HOUSTON: *Ancient Egyptian, Mesopotamian & Persian Costume*, 65–73.

⁴¹⁴ BOROWSKI: *Daily Life in Biblical Times*, 7. A vitát F. Yurco indította el, aki az addig II. Ramszesznek tulajdonított karnaki feliratot Mernafténak tulajdonította. Ez azt jelenteti, hogy a felirathoz kapcsolódó ábrázoláson a nyílt téren csatába bocsátkozó embereket Izraellel azonosította. Ez bizonyos kulturális különbségek irányába mutat Izrael és Kánaán lakossága között. Az elméletet D. Redford tovább finomította. Bővebben lásd: SPARKS: *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*, 109.

⁴¹⁵ Ehhez bővebben lásd: YURCO: *Merenptah's Canaanite Campaign*. Valamivel közérthetőbben Yurco elmélete a következő: A karnaki templom falán található relief és négy színen történő csatajelenetet ábrázol. A képről eladdig azt tartották, hogy II. Ramszesz kánaáni hadjáratának állít emléket, ám Yurco epigráfiai eszközök segítségével rámutatott, hogy a reliefen található fáraónevek hieroglifáját (cartouche) módosították. Az eredeti Mernaftét később II. Ramszeszre cserélték. Yurco tovább folytatja az érvelést. Amennyiben a kánaáni hadjárat vezetője nem II. Ramszesz volt, hanem Mernafté, akkor könnyen kapcsolatba hozhatjuk a jól ismert Mernafté sztlét a karnaki templom faragványával. Nem meglepetésszerűen a sztlé leírása valóban a reliefhez illik. A sztlén olvasható Izrael (terület vagy népcsoport) Yurco véleménye szerint a felső regiszter négyes faragványán látható csatajelenethez kapcsolható (2. melléklet). A fáraó itt a többi ábrázolással ellentétben nem városlakókkal, hanem egy szabadban harcoló néppel ütközik meg. Yurco ezért arra gondol, hogy talán ők lehetnek annak a tájegységnek a lakói, akiket a sztlé Izraellel azonosít. A képen látható alakoknak városuk nincs, ellentétben a többi kánaáni nép ábrázolásával, de megjelenésüket tekintve teljesen hasonlóak hozzájuk.

⁴¹⁶ Az obeliszk, annak felfedezéséhez és a szöveg magyar fordításához lásd: ERDŐS: *A Fekete Obeliszk*. Az obeliszk felosztását lásd: BLOCK: *Israel: Ancient Kingdom or Late Invention*, 248.

ábrázolásával találkozunk.⁴¹⁷ Asszíria Kr. e. 841-es büntető hadjárata során legyőzte Damaszkuszt és szövetségeseit. Mivel Jéhú, mint Izrael királya ott volt a felkelők között, ezért az obeliszek második paneljén találkozunk vele, amint földig hajolva kér kegyelmet III. Salmanasszertől. Az obeliszken látható ruha a válltól a bokáig érő, rövid ujjú és alján bojtokkal díszített, akár csak a többi fogságba vitt fogoly esetében. Az ábrázolás inkább tükröz egy általános keleti öltözködést, amely azt kívánja hangsúlyozni, hogy a legyőzött nemes ember, mintsem sajátosan izraeli ruházatként.⁴¹⁸



A Fekete Obeliszek Jéhút ábrázoló részlete

Szenaheriba (Kr. e. 705–681) Lákis reliefs minden kétséget kizáróan ókori izraelieket ábrázol. A harcosok itt olyan rövid kilt szerű ruhában kerülnek bemutatásra, amely az átlag munkás ruhája is lehet. A magasabb rangú katonák talán bőr kiltet és ehhez csatolt pikkelyes páncélt viselhettek. A fejfedő tekintetében nem páncél sisakról, hanem a helyi szokásokat követő egyszerű fejfedőről beszélhetünk.⁴¹⁹ A fogságba hurcoltak esetében is az ábrázolt ruházat a

⁴¹⁷ COHEN–KANGAS: *Assyrian Reliefs from the Palace of Ashurnasirpal II: A Cultural Biography*, 127.

⁴¹⁸ STARBUCK: *Disrobing and Isaianic Metaphor*, 146–147. Starbuck egyként a מַעֲרִיל-hoz hasonlítja a ruhadarabot.

⁴¹⁹ ZWICKEL: *Fabrication, Functions, and use of Textiles*, 190.

helyi szokásokat tükrözhetett.⁴²⁰ A nők esetében egyszerű hosszú ruha, hasonlóan egyszerű hosszú, bokáig érő kendővel kiegészítve. Míg a férfiaknál rövid szakáll és hosszú ruha, amelynek szélei bojtokkal voltak díszítve. A foglyok lábbeli nélkül kerülnek ábrázolásra.⁴²¹

9.7. Textilek a környező népek kultikus életében

Az ókori Közel-Keleten a templomok speciális szerepet töltöttek be. Az istenség földi lakóhelyeiként funkcionáltak, ahol az égi felsőbbiséget ábrázoló szobrokat tárolták, ápolták, etették és öltöztették.⁴²² Az ókoriak természetesen nem gondolták, hogy a szobrok maguk lettek volna az istenek, hanem úgy tekintettek rájuk, mint valamiféle *duplumokra*.⁴²³

A templomok működése mögött megbúvó logika kimondottan egységes, amely gyakorlatilag a késő hellenizmusig érintetlen maradt.⁴²⁴ Izrael kultusza ebben a környezetben bontakozik és kristályosodik ki. Fontos tehát vázlatosan beszámoljunk az ókori templom teológiájáról, valamint szót kell ejtenünk az Izrael életét két leginkább meghatározó kultúrának – Egyiptomnak és Mezopotámiának – kultikus viseleteiről.⁴²⁵ Remélhetőleg a hasonló módon működő rendszerek segítségével közelebb kerülhetünk a ruha funkciójának megértéséhez.⁴²⁶

9.7.1. Templomideológia az ókori Közel-Keleten

A templomteológia és -ideológia mindig szorosan kapcsolódott az uralkodó képéhez, a palota és a templomépület fizikai kapcsolata régóta ismert vallástörténeti jelenség.⁴²⁸ Az istenség

⁴²⁰ USSISHKIN: Sennacherib's Campaign to Judah, 88.

⁴²¹ USSISHKIN: i.m., 88. képekért lásd Ussishkin másik tanulmányát a témában: USSISHKIN: Sennacherib's Campaign to Judah: The Events at Lachish, 24–27

⁴²² Fontos itt kiemeljük, hogy az ókori ember nem volt ostoba. Természetesen egy percig sem hitték, hogy az istenek a kultikus keretek között eléjük tett ételt úgy fogyasztják el, mint az emberek. A templomok a szent és a profán találkozásának helyei voltak. Bennük, mint megváltozott térben, más szabályok voltak érvényben. A szobroknak szükségük volt táplálékra, de nem fogyasztották el azokat. A szférák találkoznak itt. Az emberi módon való fogyasztás kielégíti az embert, de az istenek ételfogyasztását nem hasonlították az emberéhez. Attól, hogy fizikailag nem fogyott el az étel, még kifejezhette jótékony hatását az istenségre nézve. Lásd: LAUNDERVILLE: Piety and Politics, 185–186. Oppenheim véleménye szerint azt gondolták, hogy az istenség a szemével fogyasztja el az ételt. OPPENHEIM: Az ókori Mezopotámia, 242–243. Szemelvényként An istenség napi áldozati étkezéséhez lásd: KLÍMA: Mezopotámia, 184–185.

⁴²³ Kiváló összefoglaló exkurzus található a témával kapcsolatban THOMAS: Luxury and Legitimation: Royal Collecting in Ancient Mesopotamia. Perspectives on Collecting, 72–81.

⁴²⁴ Lásd: LUNDQUIST: The Common Temple Ideology of the Ancient Near East, 53.

⁴²⁵ Ebbe a szintetizáló irányba mutat Michael B. Hundley újabb monográfiája is. HUNDLEY: Gods in Dwellings.

⁴²⁶ Ehhez még természetesen az is hozzájárul, hogy a papi ruhák „működése” is általános vallástörténeti jelenség. SNODGRASS: World Clothing and Fashion.

⁴²⁸ Egyáltalán az ókori keleti panteonok tulajdonképpen a földi világ sajátos visszatükröződései voltak, csupán egy magasabb szinten. LAUNDERVILLE: Piety and Politics, 185. Talán az ókorban így fogalmazták volna ezt: A földi világ intézményei visszatükröződései az égi berendezkedésnek, csupán egy alacsonyabb szinten.

legitimálta a király hatalmát, aki pedig viszonzásul biztosította az égi úrnak kijáró tiszteletet itt a földön.⁴²⁹ A királyi palota berendezése, működése határozott hasonlóságot mutat a templomokéval.

A király udvartartásának működéséhez komoly apparátus szükségeltetett. A legfőbb tanácsadóktól kezdve az egyszerűbb hivatalnokokon, majd a király közelében tevékenykedő szolgákon át mindenkinek szigorú etikett szerint kellett viselkednie és természetesen öltözködni.⁴³⁰ A király körül tevékenykedő emberek megjelenése éppen úgy hozzátartozott a királyi palota fényéhez, mint bármely más hatalmat és erőt sugárzó épület vagy művészi alkotás. Természetszerűen a király jelent meg a legdíszesebb ruhában, de az őt körbevevő személyek rangjuknak megfelelően ezt a pompát nem elhomályosítani, hanem emelni voltak hivatottak. Megjelenésük bizonyos értelemben hasonló volt az uralkodóéhoz, de szerényebb formában. Nem véletlen, hogy a palotával szoros kapcsolatban élő templomoknak és kultikus személyeknek is hasonló módon alakult a berendezkedése, öltözködése.⁴³¹

Hasonló szisztémával működtek az ókori templomok. A legdíszesebb ruhája magának az istenszobornak volt. Az ókori Keleten bevett szokás volt a templomban elhelyezett istenszobrok öltöztetése.⁴³² A hierarchia a ruházkodás tekintetében is a királyi udvart követhette. Akárcsak az udvar életébe, úgy a templomba sem pillanthattak be az egyszerű emberek. Az istenség szobrával és annak fényes ruhájával csak kivételes alkalmakkor találkozhattak. A szobrokat alapvetően elzárva tartották a templomok területén, ahova nem léphettek illetéktelenek. A kiváltságos keveseken túl a körmenetek, bárkás felvonulások jelentették a köznép és az istenség találkozásának egyetlen lehetőségét.⁴³³

Meg kell jegyezzük azt is, hogy Mezopotámia és Egyiptom kultuszainak az esetében nagyon nehéz egyértelműen elhatárolni a vallási és hatalmi funkciókat betöltő személyeket. A Szentírás néhány helytől eltekintve idegenkedik a királyok, uralkodók vallási szerepvállalásától. A szentély körüli teendők elvégzése hagyományosan a kiválasztott papi csoport kötelessége, de esetenként a próféta is felléphetett kultikus funkcionáriusként. Egyiptom és Mezopotámia életében az uralkodók nem csupán passzív, hanem aktív részei voltak a kultusznak. Fontos különbség még a vallási és profán hatalmi funkciók összeolvadása, amely ilyen mértékben

⁴²⁹ i.m., 193.

⁴³⁰ GASPA: Textiles in the Neo-Assyrian Empire, 220.

⁴³¹ MEYERS: Exodus, 240. A komplex feladatokkal kapcsolatos lista példáját lásd: SCHNEIDER: An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion, 80–83.

⁴³² Ezzel kapcsolatban lásd Leo Oppenheim klasszikus tanulmányát: OPPENHEIM: The Golden Garments of the Gods.

⁴³³ KÓTHAY-GULYÁS: Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban, 84.

ismeretlen az ószövetségi beszámolóban. Keleten a templom nemcsak vallási, hanem gazdasági központ is volt, ezért eseteként magas beosztású hivatalnokok is elláthattak papi funkciókat.⁴³⁴

9.7.2. Mezopotámia

Mezopotámia esetében egyik fontos szertartás a *mis pi/pit pi*⁴³⁵ (szájmosás, vagy szájmegnyitás) szertartása. Ez a két kultikus cselekmény tette lehetővé, hogy az istenszobor betöltse funkcióját. A kétnapos rituálé keretében szállították az istenszobrot a kézműves műhelyéből a templomba.⁴³⁶ A *mis pi* szertartás során megmosták a szobor száját⁴³⁷, felkészítve így módon az istenséggel való kapcsolatra, és eltávolítva minden profán, emberi szennyeződést.⁴³⁸ A *mis pi* szertartást követő *pit pi* során megnyitották a szobor száját, amely így képessé vált ételt, italt fogyasztani és érzékelni az illatáldozatokat.⁴³⁹ A szertartás végén pedig a szobor megkapta a regáliáit: jogart, ruhát, koronát és trónt.⁴⁴⁰ Ebben a relációban kell látnunk a kultikus személyek öltözködésének kérdését is.⁴⁴¹ Meyers szerint a kapcsolat egyértelmű:

*„A szobrok pompás ruhákba való öltöztetése az isteni jelenlét garanciája volt. De más szerepe is lehet az istenek öltöztetésének. Az ember és istenség közötti kommunikációt is befolyásolta, hiszen az emberi oldal is hasonlóan díszes ruhát kap. A papok az istenhez hasonló öltözetük miatt képessé váltak az isteni akarat tudakolására. Áron díszes öltözete egyrészt a láthatatlan isteni jelenlétet volt hivatott szimbolizálni, másrészt pedig képessé tette az Istennel való kommunikációra.”*⁴⁴²

Természetesen nemcsak a kultikus személyek, hanem az uralkodó is viselhetett az istenséghez hasonló ruhát, éppen úgy, ahogy az istenségnek felszolgált étel „maradéka” végül a király és a

⁴³⁴ OTTO: Priesthood, 366.

⁴³⁵ Részletesen a szertartásokat lásd: HUROWITZ: The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb; monografikusan: BODEN: The Mesopotamian Washing of the Mouth; WALKER–DICK: The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia.

⁴³⁶ A szertartás részletes leírásához lásd: HUNDLEY: Gods in Dwellings, 241–245. A kézműves műhely is a templom területén helyezkedett el. Itt készítették és esetenként javították is a szobrokat. Lásd: OPPENHEIM: Az ókori Mezopotámia, 235.

⁴³⁷ Általában antropomorf szoborról van szó, de előfordultak szimbolikus jellegű szobrok is. HUNDLEY: Gods in Dwellings, 214. Az előfordulással kapcsolatban arra gyanakszanak, hogy az antropomorf szobrok a templomokhoz kötődtek, míg a szimbólumok pedig a templomon kívüli szakrális terekhez. i.m., 228.

⁴³⁸ SCHNEIDER: An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion, 77.

⁴³⁹ i.m., 77.

⁴⁴⁰ HUNDLEY: Gods in Dwellings, 245. Egyébként hasonló logika megfigyelhető a főpapi ruházkodás esetében is, hiszen mielőtt a főpap felvette volna a ruhát, kultikus tisztálkodáson kellett átmennie, amely egyfajta beavatásként is értelmezhető. Lásd: KLINGBEIL: Bridging the Gap, 175.

⁴⁴¹ Nemcsak a kultikus személyek, hanem bizonyos esetekben a király is hasonló ruhában járt.

⁴⁴² MEYERS: Exodus, 244.

főpapok asztalára került.⁴⁴³ Leo Oppenheim megkerülhetetlen klasszikus tanulmányában, a *The Golden Garments of the Gods*-ban úgy mutatja be a szobrok ruháját, mint amely hasonlít a bibliai éfódra. Olyan ruhát képzel el, amely az arany rátétek miatt képes volt szabadon állni a szoborról levetett állapotában.

Salvatore Gaspa egészen friss monográfiája a 2018-ban kiadott *Textiles in the Neo-Assyrian Empire* megkerülhetetlen munka témánk szempontjából. Kötete különösen hasznos a témánk szempontjából, hiszen az általa feldolgozott anyag (Eanna templomának textillel kapcsolatos beszámolóit Urukából, illetve Samas kultuszának öltözetét Sipparból) a bennünket különösen érdeklő Kr. e. 6. századból valók.⁴⁴⁴ A monográfia nyomán világossá válik a kultuszhelyek körül létrejövő textilipar mértéke és fejlettsége.⁴⁴⁵ A ruhák készítése, javítása, mosása és karbantartása egyaránt a templom által alkalmazott mesterek feladata volt. Az is világossá válik, hogy az asszír, majd pedig az újbabiloni istenszobrok öltözete lényegesen bonyolultabb, mint a főpapi öltözet. A kapcsolatot nem a főpapi öltözet és a szobrok öltözete között kell keressük, hanem inkább abban a sajátos logikában, amely a király és az istenség között bontakozott ki az ókori mezopotámiában.

A király az istenség földi régenseként, tulajdonképpen főpapként vett részt a szertartásokon. A szertartásokon való részvétel azonban számára is speciális ruházat felöltését jelentette. Ezt ahogy a főpapi ruha esetében is rituális tisztálkodás előzte meg.⁴⁴⁶ Az istenség jelenlétébe kerülő ruha különös erővel telítődött, amely lehetővé tette azt, hogy a király fizikai jelenléte nélkül is reprezentálja azt. A királyi ruha király nélkül teljes joggal részt vehetett a szertartásokon és felvonulásokon, úgy hogy közben az uralkodónak kijáró tisztelet illette meg.⁴⁴⁷

9.7.3. Egyiptom

Alapvető különbség a mezopotámiai és az egyiptomi hitvilág között, hogy az egyiptomiak a fáraót istenként tisztelték, míg az asszírok uralkodóinak nem járt isteni tisztelet.⁴⁴⁸

⁴⁴³ OPPENHEIM: *Az ókori Mezopotámia*, 238.

⁴⁴⁴ GASPA: *Textiles in the Neo-Assyrian Empire*, 188.

⁴⁴⁵ i.m., 191.192.193.197.

⁴⁴⁶ i.m., 220.

⁴⁴⁷ i.m., 221.

⁴⁴⁸ Lásd az akítu szertartást, ahol a királyt többek között arcul ütötték és nyilvánosan meg kellett alázkodnia az istenség előtt. KLÍMA: *Mezopotámia*, 184.

„Az egyiptomi vallási életet a király személye egyesítette. Elméletileg ő volt minden templom főpapja, az egyetlen, akinek joga volt a templomi szertartások elvégzéséhez, az egyetlen, aki beléphetett a szentek szentjébe. Persze a gyakorlatban ez nem működhetett, már csak azért sem, mert a király nem lehetett jelen minden templomban egyszerre. Mindazonáltal ezt az elképzelést tartották fenn a templom falaira vésett reliefek, melyeken az uralkodó mutat be áldozatot az istenségnek”⁴⁴⁹

A papok az egyiptomi logika szerint a fáraó helyettesei voltak.⁴⁵⁰ „A templomokban a legfontosabb tárgy maga a kultuszszobor volt: a király ennek elkészítésével és azokkal a szertartásokkal, amelyek a szobrot életre keltették, biztosította az istenség jelenlétét a templomban.”⁴⁵¹

Az egyiptomi templomok esetében a ruházkodásnak és textileknek fontos szerepe volt, amiről többek között a Harris-papiruszok is tanúskodnak. Itt az ajándékok között több ízben arról olvasunk, hogy a fáraó különböző minőségű szöveteket és ruhákat adományozott a szentély javára.⁴⁵² A ruhák egyrészt a papság céljait, másrészt az istenség szobrainak öltöztetését szolgálták. Az egyiptomi napi rituálé keretében, akárcsak Mezopotámiában, etették és öltöztették a szobrokat.⁴⁵³ A kultikus ruházkodás legmeghatározóbb anyaga a len volt, ami a Biblia anyagában is jelentőségteljes.

⁴⁴⁹ WATTERSON: Az ókori Egyiptom istenei, 32.

⁴⁵⁰ i.m., 34.

⁴⁵¹ KÓTHAY-GULYÁS: Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban, 53.

⁴⁵² Lásd: KÓTHAY-GULYÁS: Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban, 61–76.

⁴⁵³ i.m., 54.

10. A textilkészítéshez felhasznált anyagok és az alapvető technológiák áttekintése

A textilkészítés tárgyi emlékei betekintést engednek az élet szinte minden területére. Ha végiggondoljuk XXI. századi életünket, akkor nehezen tudnánk a textilektől elvonatkoztatva beszélni hétköznapijainkról. Ez a ruha esetében a legnyilvánvalóbb, de a bútorok, dísz- és használati tárgyak, klenódiumok, valamint az oktatás, az ipar is különböző funkciójú és minőségű textileket igényel.

Egyiptommal ellentétben a Kelet-mediterrán térség nedvesebb klímája nem kedvezett a textilemlékek fennmaradásának. Csupán elenyésző kisebbség állt ellen az idő vasfogának, ennek ellenére a textilkészítés változatos eszközei és szerszámai szép számmal kerülnek elő.

A különböző anyagok megtermelésében döntő szerepet vállaltak a férfiak, különös tekintettel a legeltető állattartás által biztosított gyapjú esetében. A kész termék előállításának fáradtságos munkájában azonban elsősorban a nők, majd a gyermekek és öregek játszottak szerepet. A fonás, szövés, varrás roppant időigényes tevékenységek voltak az ókorban. A gyapjú mosása, fonása, szövése, varrása egyetlen ruhadarab esetében is több napnyi folyamatos munkát vehetett igénybe.⁴⁵⁴

A következő oldalakon a vaskori Szíria-Palesztina textilelőállításának anyagi, technikai és technológiai fejlődésével kívánok foglalkozni, azt a kérdést felvetve, hogy materiális értelemben lehetséges lehetett-e egy, a 2Móz-ben élénk tároló ruha elkészítése?

10.1. Textilkészítésre használt anyagok

A textilkészítésre használt anyagokat két csoportra oszthatjuk. Egyrészt állati eredetű, mint a gyapjú és a kecskeszőr, másrészt pedig növényi eredetű, mint a len és a gyapot. Utóbbiakat, habár képesek voltak megtermelni Szíria-Palesztina térségében a vaskorban, mégis inkább importálták Egyiptomból. Ez csupán később változott meg. A római korban főleg a Bétseán völgy térségében jelentősen fellendül a textilipar. Ebben az időszakban a növényi eredetű textilkészítés jelentőségében messze felülmúlta az egyéb mezőgazdasági tevékenységeket. Izrael legjelentősebb exportcikkévé a római korban a textil vált.⁴⁵⁵ A gyapjú, a kecskeszőr és a len a legkorábbi időktől jelen voltak a térségben.

⁴⁵⁴ NIDITCH: The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel, 418–419.

⁴⁵⁵ SHAMIR: Mixed Wool and Linen Textiles, 58.

10.1.1. Len

A len a legrégebb óta használt alapanyag. A Kr. e. 8. évezredtől már vannak nyomai a használatának, de tervszerű termesztése Kr. e. 4500 körül kezdődhetett Egyiptomban. A lennel kapcsolatos szíria-palesztinai emlékek a neolitikus időszakig nyúlnak vissza (Nahal Hemar, Kr. e. 6500), majd tovább folytatódik a kalkolit időszakban a júdeai sivatag barlangjaiban (a kincsek barlangja, illetve Wadi el-Makkukh).⁴⁵⁶ Orsóval történő feldolgozására a Kr. e. 10. századtól vannak nyomok Tel El Hamából, majd pedig a Vaskor II. idejéből Kádes Barneából és Kuntilet Ajrudból.⁴⁵⁷

Használatának írásos bizonyítékai közül feltétlenül ki kell emeljük a gézeri kalendáriumot. Ennek tanúsága szerint március és április hónap volt a len vágásának megszokott ideje.⁴⁵⁸ A vágás kifejezést azonban óvatosan kell kezelnünk, hiszen itt nem elsősorban textilkészítésről van szó, hanem a lenmag eltávolításáról, amelyből a ma is jól ismert és értékes⁴⁵⁹ lenmagolajat készítették.⁴⁶⁰

A len gazdaságos termelése sok vizet és tervezett öntözést igényel. Elvileg lehetséges kevesebb öntözéssel, vagy pusztán csapadékosabb, kedvezőbb időjárás mellett is termelni, ám ennek minősége messze elmarad az öntözéssel megműveltétől.⁴⁶¹ A Szentírásban található két különböző kifejezés, שֶׁשֶׁן és קָנָה is valamilyen minőségi különbségre utalhat, ahol az utóbbi volt a finomabb szövet.⁴⁶² Az ókori Közel-Kelet legjelentősebb textil-exportőre Egyiptom. Termelésére nincsen bibliai utalás Izraelhez kapcsolódóan; de nem meglepő, hogy a növény művelésének egyetlen említése a tíz csapáshoz kapcsolódóan történik (2Móz 9,31), ahol a jégverés okozott elemi károkat az egyiptomi lenföldeken.

Feltűnő a lenhez kapcsolódó rendelkezések hiánya, különösen annak a fényében, hogy egyéb növények termeléséhez szigorú előírások társultak a Bibliában. A len említése mindig késztermékhez, vagy félkész anyagokhoz kapcsolódva történik.⁴⁶³ Az is megfigyelhető, hogy magasabb státusú személyek ruhatárában találkozhatunk vele, jelezve talán ezzel az egyiptomi öltözködés hatását Izrael felsőbb köreinek életére.⁴⁶⁴

⁴⁵⁶ SHAMIR: *Textil Production in Eretz-Israel*, 19.

⁴⁵⁷ i.m., 19.

⁴⁵⁸ WAGENAAR: *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar*, 14.

⁴⁵⁹ A lenmag olyan esszenciális zsírsavakat tartalmaz, amelyek előállítására nem alkalmas az emberi szervezet. Az olaj élettani hatásait nyilván az ókorban is megfigyelték, használatáról és fogyasztásáról Béth-Shean vaskori telepének leletei árulkodnak. Bővebben lásd: KISLEV: *Flax Seed Production*.

⁴⁶⁰ WAGENAAR: *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar*, 15–16.

⁴⁶¹ TALMON: *King, Cult, and Calendar in Ancient Israel*, 97–101.

⁴⁶² i.m., 94.

⁴⁶³ TALMON: *King, Cult, and Calendar in Ancient Israel*, 94.

⁴⁶⁴ i.m., 94.

10.1.2. Gyapot

A gyapot kultiválásának első emlékei az Indus völgyéből származnak, Kr. e. 1750-ből. Szíria-Palesztina térségében a Kr. u. 9. századtól kezdik termesztani, de sohasem játszott jelentős szerepet a térség gazdaságában.⁴⁶⁵ Művelése az általam vizsgálni kívánt korban még biztosan nem játszott szerepet.

10.1.3. Gyapjú

Ha a termelés, feldolgozás kezdetének idejét vesszük alapul, akkor a gyapjú a len után következhetett, hiszen a juhok később sikerült háziasítani.⁴⁶⁷ Izrael térségéből bizonyíthatóan Jerikó középső bronz rétegéből kerültek elő gyapjufeldolgozás nyomai. Ettől kezdve fokozatosan átveszi a vezető nyersanyag szerepét, egyrészt azért, mert a legeltető állattartás jobban megfelel a helyi klíma adottságainak,⁴⁶⁸ másrészt pedig a lenhez képest lényegesen kevesebb munkát igényel a gyapjú előállítás.⁴⁶⁹

Ettől kezdve a térség legjelentősebb helyi és exporttermékévé lép elő a gyapjú. Szépen tanúskodnak erről a különböző hódítók hadisarcokról való feljegyzései. III. Thotmesz, II. Amenhotep, III. Sulmánu-asarídu, III. Tukulti-apil-essara, Szín-ahhé-eriba, Assur-ah-iddína feliratainak tanúsága szerint a hadisarcok jelentős részét képezte a juh- és gyapjúbeszolgáltatás.⁴⁷⁰

Az ókori juhtenyésztés oka nem csak a hús- vagy tejtermelés, hanem a házi textilipar kielégítése is lehetett.⁴⁷¹ Ahol nagyobb mennyiségben kerülnek elő állati maradványok, ott jól meg lehet különböztetni, hogy milyen stratégiával folyt az ókori állattartás. Általában három módszert különíthetünk el: a gyapjúért tartott nyáj, a tejelő- és húsnyájak tenyésztését. A gyapjúért tartott nyáj esetében a vágást a legelőterület kihasználásának maximalizálása miatt végezték. Ebben az esetben az állatok elérték a kifejlett kort, és megnő közöttük az ürök száma. A főként tejért tartott nyájakban a fiatal kosok kerültek szelekcióra, a hústermelés esetében pedig a

⁴⁶⁵ NFA–SAFRAI: *The Economy of Roman Palestine*, 92.

⁴⁶⁷ FANTALKIN–LANDAU–FINKELSTEIN: *Bene Israel*, 118.

⁴⁶⁸ A klíma és állattartás kapcsolatához bronzkori kontextusban – ami a vaskorra is érvényes nagy vonalakban – lásd: MENDENHALL–HERION: *Ancient Israel's Faith and History*.

⁴⁶⁹ FANTALKIN–LANDAU–FINKELSTEIN: *Bene Israel*, 118.14–17.

⁴⁷⁰ BOROWSKI: *Every Living Thing*, 68–69.

⁴⁷¹ i.m., 231–232.

súlygyarapodás ütemének optimális ablakát kihasználva a felnőttkor elérése előtt vágta le az állatokat.⁴⁷²

Természetesen fogyasztották húszakat és itták tejüket, de az évi körülbelül egy kilogramm gyapjú, amit egy állat biztosított, nagyobb értéket képviselt.⁴⁷³ A gyapjú a háztartás számára mindig szükséges volt, de akár áruba is bocsátható értéként tekintettek rá. A modernkori nomád pásztornépek által a térségben tartott juh az Awassi (*Ovis Aries*). Ennek gyapjúhozama a kosok esetében évi 2.25 kilogramm.⁴⁷⁴

A birkanyírás általában több napig tartó közösségi tevékenység volt, amelyet örömnép és lakoma tett teljessé, akárcsak manapság hazánk juhtenyésztő vidékein.⁴⁷⁵ A vaskorban továbbfejlesztett vasból készült olló segítségével naponta egy fő 20-30 juhot tudott megnyírni. A gyapjút minden valószínűség szerint nem súlyra értékesítették, mivel a ráragadt koszt nehéz volt pontosan megbecsülni, hanem a Bír 6,37 tanúsága szerint valamilyen módon kötegelve.⁴⁷⁶ A gyapjú feldolgozás különböző minőségi fokozataira is találunk bibliai utalást. Az Ez 27,18 beszámolója szerint létezett egy különösen finom gyapjufajta, az úgynevezett hófehér, vagy a zachar-i gyapjú. Ezékielnél egy Tíruszhoz kapcsolódó próféciában bukkan fel mint Damaszkuszról importált kereskedelmi termék.

A bibliai szövegek számtalan utalását és metaforáját a pásztor életre – helyszűke miatt – lehetetlen lenne ujjhegyre szednünk, de egy érdekes régészeti leletet ki kell emelni, amely egyszerre kapcsolódik a térséghez, a korhoz és a juhtenyésztéshez.

10.1.4. Kecskeszőr

A kecskeszörből készült anyagok szintén elterjedtek voltak. Jellegzetességük, hogy a belőlük készült szövet roppant tartós.⁴⁷⁷ Ezért zsákok, sátorlapok és matracok készítése során használták.⁴⁷⁸

⁴⁷² MACDONALD: What Did the Ancient Israelites Eat?, 62–63.

⁴⁷³ Az állatok levágása és a vendégeknek való felkínálása pontosan ebből a szempontból különös nagylelkűségnek számított. Lásd: ALTMANN: Festive Meals in Ancient Israel, 74.100. valamint DE GEUS: Towns in Ancient Israel and in the Southern Levant, 145.

⁴⁷⁴ BOROWSKI: Every Living Thing, 70.

⁴⁷⁵ 1Sám 25,7; 2Sám 13,23–24. Lásd: WALTON – MATTHEWS – CHAVALAS: The IVP Background Commentary, 315. és DOUGLAS – TENNEY: Zondervan Illustrated Bible Dictionary, 1042.

⁴⁷⁶ BOROWSKI: Every Living Thing, 70–71.

⁴⁷⁷ ZWICKEL: Fabrication, Functions, and Uses of Textiles in the Hebrew Bible, 199.

⁴⁷⁸ SHAMIR: Textil Production in Eretz-Israel, 21–22.

10.1.5. Teveszőr

A teveszörből készült anyagok ritkábban kerülnek elő, habár előállításuk – a hosszabb és ezért könnyebben előkészíthető szálak miatt – egyszerűbb. Teveszőrrel kevert anyagokat is ismertek, használatára azért lehetett szükség, hogy rugalmasságot kölcsönözzön az elkészült szövetnek.

479

10.2. Technológiai eljárások a textilkészítés során

10.2.1. Fonás

Ahogy az elején már említettem, a textilművelés következő lépései a nők feladatát képezték. A szövési, fonási és a varrási tudomány anyáról leányra szálló ismeret volt.⁴⁸⁰

A fonás során az elkészült fonalakat S vagy Z irányúként különíthetjük el. Ez lényegében azt jelenti, hogy az első esetben a fonás iránya az óra járásával megegyező, míg a második esetben ellentétes.⁴⁸¹ A szál készítésének elengedhetetlen eszköze az orsó volt. Ez egy olyan, a két végén elhegyesedő fa pálcá, amelyre nehezek gyanánt súlyt helyeztek. Készülhetett égetett agyagból, bazaltból, mészkőből, krétából, fából, de egyéb anyagokból is. Funkciója az, hogy az orsó forgómozgásához szükséges lendületet biztosítsa.⁴⁸² Az orsókból ismerünk úgynevezett felfüggesztett orsókat is, ezekkel lehetővé vált a fonás állva vagy éppen mozgás közben is.⁴⁸³

A fonás célja, hogy az individuális szálakból fonalat sodorjanak, amely alkalmas a szövés céljaira. A fonó asszony egyik kezében a guzsalyt tartotta, amelyen a feldolgozásra váró nyersanyag volt. A guzsalyon található anyagból vékonyabb szálakat húzott ki, az orsó forgása pedig ezeket összecsavarta. Az elkészült fonál az orsó szárára tekeredett fel. Az így keletkezett gombolyag tovább növelte az orsó súlyát, ezzel segítve a lendítést. A fonást általában női munkának tekintették, amelyet a gyermekfelügyelettel párhuzamosan lehetett végezni.

⁴⁷⁹ i.m., 22.

⁴⁸⁰ DEBIE: Textile Production, Bronze and Iron Age, 425.

⁴⁸¹ SHAMIR: Textile Production in Eretz-Israel, 23.

⁴⁸² SHAMIR: Textile Production in Eretz-Israel, 23.

⁴⁸³ EBELING: Women's Lives in Biblical Times, 57.

10.2.2. Szövőállványok

A pár évszázaddal ezelőtt Európában használt szövőszékek ismeretlenek voltak az ókorban. A legelterjedtebb eszköz a szövőállvány volt. Ezeken a hosszanti irányú fonalak, láncfonalak között kézzel bújatták át a vízszintes, úgynevezett vetülékfonalat. A kor előrehaladtával folyamatosan fejlődött a technológia, így a szövőállványok kiváló kormeghatározó eszközök.

10.2.2.1. Vízszintes földi szövőállvány

A legősibb módja ez a szövésnek. A Kr. e. 5. évezredtől ábrázolások, valamint az egyiptomi Középbirodalom idejéből freskók mutatják be az eszköz használatát. Nem biztos, de elképzelhető, hogy Sámson és Delila története is ennek az ősi szövőeszköznek állít emléket (1Sám 16,13).⁴⁸⁴ Itt két egymással párhuzamos, földre fektetett gerenda közé feszítik ki a szálakat, amelyeket végül lecövekelnek a földre.⁴⁸⁵ Az eszközt egyszerűsége és könnyű szállíthatósága miatt mind a mai napig használják a nomád törzsek.⁴⁸⁶ Hátránya a meglehetősen nagy helyigény, mivel a földre kifeszített fonalakkal való munka csupán a szabad ég alatt volt praktikus. Ez természetesen azt jelentette, hogy csak száraz időben lehetett vele dolgozni.⁴⁸⁷

10.2.2.2. Súlynehezékes függőleges szövőszék

A technológia fejlődésének következő állomása a függőleges szövőszék. A keret felső kötőelemére rögzítették a láncfonalakat, amelyek végére különböző súlyokat aggattak, biztosítva ezzel a kellő feszességet. Az egész keretet kissé megdöntve a falhoz támasztották. Az elkészült szövetet pedig könnyen feltekerhették a forgatható felső kötőelemre.⁴⁸⁸ A legkorábbi vertikális szövőszékek Izrael térségéből, a Középső Bronzkorból származnak és folyamatos használatban voltak. Vaskori helyek általános lelete ezeknek a függőleges szövőszékeknek a súlya, habár az eszköz maga nem kerül említésre a Szentírásban.⁴⁸⁹

A kutatók túlnyomó többsége ebből arra következtet, hogy a bonyolult és kifinomult anyagok elkészítésére alkalmas függőleges szövőszék volt a vaskor Izraelének bevett textilkészítési eszköze.⁴⁹⁰

⁴⁸⁴ BAUSUM: Threading Time: A Cultural History of Threadwork, 18.

⁴⁸⁵ SHAMIR: Textil Production in Eretz-Israel, 26.

⁴⁸⁶ ZWICKEL: Fabrication, Functions, and Uses of Textiles in the Hebrew Bible, 196.

⁴⁸⁷ DEBIE: Textile Production, Bronze and Iron Age, 247.

⁴⁸⁸ SHAMIR: Textil Production in Eretz-Israel, 26.

⁴⁸⁹ ZWICKEL: Fabrication, Functions, and Uses of Textiles in the Hebrew Bible, 197.

⁴⁹⁰ PETERS: Hebrew Lexical Semantics and Daily Life in Ancient Israel, 73.

A vízszintes szövőállvánnyal szemben a vertikális eszköznek számtalan előnye volt. Először is mind horizontális, mind vertikális értelemben az elkészített anyag mérete kevésbé volt korlátozott. Fel lehetett tekerni a már elkészült anyagot, ezért a textil hossza elvben bármekkora lehetett. Az anyag szélessége pedig akár a két métert is elérhette. Másodszor a vertikális, még össze nem dolgozott szálak és a kész anyag szálai között jelentős szélességbeli különbség lehetett, így lehetővé vált a vetélő könnyebb továbbítása. Ezzel együtt jó néhány hátránya is volt az eszköznek. Egyrészt állva kellett dolgozni, másrészt a keresztfonalakat a gravitációval ellentétes irányba kellett tömöríteni.⁴⁹¹

10.2.2.3. Függőleges szövőszék

A függőleges szövőszék a súlynehezékes függőleges szövőszék hátrányainak egy részét küszöbölte ki. Itt a fonalak feszességét nem súlyokkal érték el, hanem az alsó forgatható kötőelemre feszítették fel őket. A keresztszálak tömörítését ebben az esetben nem lentől felfelé, hanem fentről lefelé végezték. Ez a típusú eszköz máig használatban van, és nagyon finoman megmunkált anyagok előállítását teszi lehetővé. A bibliai korban azonban még nem jutott el Izraelbe, használata a római kortól vált általánossá.⁴⁹²

10.2.3. Szövési technikák

Szövési technikák közül többet el lehet különíteni. Az alábbiak a leggyakoribbak Szíria-Palesztina térségében. Egyszerű szövés: ez esetben minden egyes láncfonal között átvezetésre kerül a keresztfonal. Kosárszövés: itt a láncfonalakat és a keresztfonalakat is duplán vezetik át egymáson, illetve egymás alatt. Fél kosárszövés: ebben az esetben egy vertikális szál két horizontális szál követ.⁴⁹³

⁴⁹¹ SHAMIR: *Textil Production in Eretz-Israel*, 26.

⁴⁹² SHAMIR: *Textil Production in Eretz-Israel*, 28.

⁴⁹³ i.m., 28–29.

11. Esettanulmányok a főpapi ruha kapcsán

A következő négy részben olyan sajátosságokkal kívánok foglalkozni, amelyek kiemelt érdeklődésre tarthatnak számot a főpapi ruhával kapcsolatban. Miért azokat a színeket használták a készítők, amelyekről olvasunk a Szentírásban? Mi az oka, hogy a különböző anyagok keveredésének tiltása ellenére a ruha legszentebb részei mégis keverékből készültek? A fejdísz felirata, illetve a vésett kövek nem állhatnak-e kapcsolatban valamilyen népi vallásos hiedelemmel? Miért van erre a megközelítési módra szükség?

Eddig a pontig a ruhára egységgént tekintettünk. Ez az egységes beszámoló azonban nem válaszolta meg kérdésünket. A főpapi ruha továbbra is a fogság utáni zsidóság szellemi termékének tűnik. A P forrás stabil, fogság utáni datálása, illetve a ruha egyéb bibliai előfordulásai, vagy éppen azok hiánya mutat ebbe az irányba. Milyen reményünk maradt még arra, hogy a főpapi ruha feltételezett vaskori autenticitásának tudományos bizonyítékot keressünk? Bontsuk elemeire a ruhát! Az előttünk álló kép a fogság után született, de vajon a kép elemei külön-külön nem tükrözhetnek-e egy fogság előtti történelmi valóságot?

11.1. T^ekélet, 'argámán, sání

A református hagyományból érkezve talán nem lepődünk meg azon a tényen, hogy a szent sátor elkészítése során mindössze négy színt említenek a szöveg írásba foglalói. Ha megnézzük a 2Móz 25–40 közötti részeket, akkor azt láthatjuk, hogy a kék és piros bíboron, karmazsinon és vörös koszbőrön kívül semmilyen egyéb szín sem szerepel. Ebből a négyesfogatból valamelyest kilóg a vörösre festett koszbőr. Egyrészt minősítetten kevesebb alkalommal kerül említésre, másrészt pedig korántsem biztos, hogy mesterséges színt értünk alatta. A *t^ekélet*, *'argámán* és *sání* azonban minden kétséget kizáróan mesterséges színek.

Ebben a fejezetben annak kívánok utána járni, hogy miért pont ezt a három mesterséges színt emelte ki a szöveg írója. Csupán korabeli divat és ízlés kérdése lenne a színek kiválogatása? Egyszerűen csak a szentély jelentőségét kívánták volna hangsúlyozni vele? Esetleg volt olyan funkciójuk is, amely szimbolikus jelentést hordozott?

A fenti kérdések megválaszolásához elengedhetetlen néhány előzetes vizsgálódást elvégezni. Természetesen szót kell ejtenünk az itt felsorolt négy szín kapcsán felmerülő párhuzamos igehelyekről, érintőlegesen etimológiájukról és az ókori közel-keleti nyelvekben való felbukkanásukról, valamint részletesebben társadalmi jelentőségükről és a színek előállításáról.

11.1.1. T^ekélet, 'argámán és sání előfordulása a 2Móz 25–40-ben

Az általunk vizsgálni kívánt három szín – a *t^ekélet*, 'argámán és sání – magyarra a kék és piros bíborral, valamint a karmazsinnal kerültek átültetésre. A három kifejezés általában együtt szerepel, egyes esetekben azonban a *t^ekélet* önállóan áll.⁴⁹⁴ A három szó az ókori Kelet rokon nyelveiben is ismert és használatos volt. Ezekben magára a színre, azoknak egyes árnyalataira, valamint az elkészítés bizonyos módjaira és a késztermék értékes voltára utaltak.⁴⁹⁵

A 2Móz 25–40 két egymással szinte teljesen identikus részben tárgyalja a szent sátor és a különböző kellékek leírását. A két egymástól néhány fejezetre álló elbeszélés rögtön felveti a különböző szerzők kérdését. Helyesebb azonban a szent sátor iránti tisztelet sajátos kifejezéseként értelmezni az ismétlést.⁴⁹⁶ A színek disztribúciója is ebbe az irányba mutat, hiszen jelentős különbséget nem fedezhetünk fel a két szakasz között a színek tekintetében.

Talán a második beszámoló kissé „színesebb”. A *t^ekélet*, 'argámán és sání csoport 10 alkalommal jelenik meg az első beszámolóban, míg a másodikban 13 alkalommal. A *t^ekélet*

⁴⁹⁴ 23 alkalommal kerül említésre a kék és piros bíbor a karmazsin fonállal együtt: 2Móz 25,4 és 2Móz 35,35 az előkészületekkel kapcsolatban, valamint 2Móz 38,23 a fölhasznált dolgok számbavételekor; 2Móz 26,1 és 2Móz 36,8 a sátorlapokkal kapcsolatban (kerúbokkal átszőve); 2Móz 26,31 és 2Móz 36,35 a szentélyt a szentek szentjétől elválasztó kárpittal kapcsolatban; 2Móz 26,36 és 2Móz 36,37 sátor bejáratí függőnye; 2Móz 27,16 és 2Móz 38,18 az udvar kapuját jelentő függőny; 2Móz 28,5 és 2Móz 39,1 a papi ruhák előkészületeivel kapcsolatban; 2Móz 28,6 és 2Móz 39,2 valamint 2Móz 39,3 az éfóddal kapcsolatban; 2Móz 28,8; 2Móz 39,5; valamint 2Móz 39,29 a papi övvel kapcsolatban; 2Móz 28,15 és 2Móz 39,8 a hősennel kapcsolatban; 2Móz 28,33 és 2Móz 39,24 a palástot szegélyező gránátalmákkal kapcsolatban;

6 alkalommal kerül említésre kék bíbor: 2Móz 26,4 és 2Móz 36,11 a sátorlapokat szegélyező hurkok; 2Móz 28,31 és 2Móz 39,22 a papi éfód palástja; 2Móz 28,37 és 2Móz 39,31 a papi homlokdísz rögzítő zsinórhojai.

⁴⁹⁵ A *t^ekélet* szóról és annak eredetéről bizonyosat nagyon nehéz mondani. Parallel az ugariti *phm* 'sötét, majdnem fekete' kifejezés, valamint az akkád *takiltu* amely a lazurit nevű ásvány színét jelöli. Ez utóbbi talán az *akalu* 'sötétnek lenni' igéből származik. BRENNER: Colour Terms in the Old Testament, 146; KLEIN–SAREL: A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language, 702.

Az 'argámán megfelelője az Ugaritban is ismert 'rgmn, amelynek jelentése 'ajándék', de néha maga a szín. A baál ciklusban is felbukkan 'ajándék' jelentéssel. BRENNER: Colour Terms in the Old Testament, 147. Akkádban *argamannu*, amely magát a színt jelöli. VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, 498. A hettita *arkamma(n)* hasonló jelentéssel bír. BRENNER: Colour Terms in the Old Testament, 147.

A *sánít* egyesek az ugariti *tn*-val, ami 'skarlátot' jelent, és az arab *sana* ' (fény, világosság') hozzák kapcsolatba: i.m., 144. , míg mások az akkád *sinitu/sanu*-val, amely 'színezett szövetet' jelent. KLEIN–SAREL: A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language, 670.

A P szövegekben a תולעת-al összekapcsoltan szerepel. BRENNER: Colour Terms in the Old Testament, 143.144. Ez utóbbi 'férges' jelent. A תולעת-ot, úgy tűnik, hasonló értelemben használták az ókori Közel-Keleten, hiszen az akkád *tultu*; az arám *tola'ta*, valamint a szír *taula'ta* egyaránt férges jelöl, amely jelöli a különböző lárvákat is. VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, 281. A fenti kapcsolat oka egészen prózai. A sání szín előállítására egy később tárgyalandó pajzstetű fajt használtak az ókorban. VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, 193.

Fontos még megjegyezzük, hogy a késői iratokban más kifejezést használnak. A 2Krón 2,6.13; 3,14 és az Énekek 7,6 esetében már karmil áll. BRENNER: Colour Terms in the Old Testament, 143. Ebből származik a mi karmazsin kifejezésünk is.

⁴⁹⁶ HARAN: Temple Services, 191.

önmagában, megegyező számban bukkan fel. A színek disztribúciójának nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítanunk.

Érdekesebb a színek és a színezett anyagok közötti összefüggés. A szent sátoron és a papi ruhán megegyező számú tárgy került színezésre. Az egyik és a másik esetben is 6 darab használati tárgy és ruhadarab kerül festésre.

A fő anyagok (hajlék lapjai, határolókárpit, sátor bejárata, udvar kapuja; éfód, öv, hósén, szegélyező gránátalmák) minden esetben *t^ekélet*, *'argámán* és *sání*-val kerülnek megfestésre. A hurkok és a szintén rögzítés szerepét betöltő homlokdísz zsinórja *t^ekélet*. Az egyetlen lényegi különbség a takarókárpit és a palást. Az előbbi vörös kosbőr, míg az utóbbi *t^ekélet*.

Ezek fényében a főpapi ruha és a szentély között színek tekintetében szoros és szerves kapcsolat figyelhető meg. A színek eloszlásából és a színezett anyagok funkciójából egyértelműen látszik, hogy a sátor és a papi ruha közötti kapcsolatot így is erősíteni akarta a szöveg szerzője. Célja az lehetett, hogy ezzel az eszközzel is érzékeltesse a főpap és a sátor kapcsolatát.

11.1.2. A *t^ekélet*, *'argámán* és *sání* 2Móz 25–40-en kívüli egyéb előfordulásai

A színek (*t^ekélet*, *'argámán*, *sání*) a sátor leírásának esetében egymással összekapcsolódva jelentek meg. Ez a tendencia megfigyelhető a kultusz és a sátor 2Móz 25–40-en kívüli leírásainak esetében is, valamint a salamoni templom bemutatása kapcsán. Más bibliai helyek azonban nem feltétlenül ilyen összefüggésben említik őket.

A színek egyéb igehelyeken való feltűnésének vizsgálatakor érdekes dolgokra lehetünk figyelmesek. Három nagy és jól elkülöníthető kontextusban bukkannak fel.⁴⁹⁷ Természetesen a

⁴⁹⁷*T^ekélet*

Kultuszhoz kapcsolódóan: A 4Móz 4,6.7.9.11.12 verseiben arról olvasunk, hogy Kehát fiainak miként kell útra készíteni a ládát. Itt a különböző használati eszközöket *t^ekélet*, bíbor ruhával kell leteríteni.

A 2Krón 2,6.13 és 3,13 verseiben Salamon templomelőkészületeivel kapcsolatban kerül említésre, amikor Salamon hozzáértő mestereket kér Hírámtól, Tírusz királyától.

Kultuszhoz nem kapcsolódóan: Eszt 1,6: a lakoma terítékének színes kellékei, és Eszt 8,15: Mordokaj ruhája, amelyet a király parancsára kapott. Jer 10,9: Isten és a bálványok összehasonlításánál a bálványok ruhája a kék és piros bíbor. Ez 23,6-ban az asszír katonák öltözete, akik elcsábítják Oholát és Oholibát. Ez 27,7.24 pedig a Tírusz feletti siratóénekek, ahol az ország gazdagságát (7.v.), illetve gazdasági hatalmát hivatott kifejezni (24.v.).

'argámán

Kultuszhoz kapcsolódóan: 4Móz 4,13: az égőáldozati oltár hamuját kellett ilyen színű anyagba csomagolni. 2Krón 2,13 és 2Krón 3,14: Hírámtól küldött mester bemutatása és a templom kárpitja.

Kultuszhoz nem kapcsolódóan: Bír 8,26: a Gedeon által bálványkészítésre elkért tárgyak között szerepel. Eszt 1,6 és 8,15: a már fentebb említett esetekben. Péld 31,22: a derék asszony dicsérete esetében. Én 3,10: Salamon kocsijának a leírása, illetve a szerelmes hajának a színe az Én 3,6. A Jer 10,9 és Ez 27,7.24 verseket már fentebb tárgyaltuk.

Sání

legnagyobb korpusz a kultikus építmények és eszközök leírása. Itt egyértelműen pozitív, tekintélyt hangsúlyozó szerepük van. A második a királyi udvarokhoz kapcsolódó szövegek csoportja. Itt inkább deskriptív és semleges a szerepük. Míg a legérdekesebb korpusz negatív összefüggésbe helyezi a szent hajlék színeit: Jer 10,9: bálványok ruhája; Ez 23,6: Oholát és Oholibát elcsábító asszír katonák öltözete; Ez 27,7.24: Tírusz gazdagsága és hatalma; Bír 8,26: Gedeon bálványának része; Ézs 1,18: a vétkek skarlátpirosa; Józs 2,18.21.: Ráháb cégére; Jer 4,30: Sion leányának idegeneket csábító ruhája. A felsorolt ígehelyek egyértelműen negatívan beszélnek az ilyen színű ruhákról és anyagokról.

Mi lehet ennek az oka? Az ókori rómaiak esetében a bíborszín a császárok és néhány kiváltságos személy privilégiuma volt. Ha valaki illetéktelenül viselte, akkor súlyos büntetésre számíthatott. Lehetséges, hogy valami hasonló történik Izrael esetében? Talán a három szín Isten és szent helyének kiváltsága, valamint a szíve szerint való királyi udvar jussa? Ha pedig ettől a két kontextustól függetlenül bukkan fel, akkor joggal gyanakodhat az olvasó, hogy ott valamilyen bűnös, pikáns, idegen és éppen ezért elítélendő dolog fog következni?

11.1.3. Színek előállítása és ókortörténeti elhelyezése⁴⁹⁸

11.1.3.1. *T^ekélet és 'argámán*

A legenda szerint a tíruszi király és isten, Melquart/Herkules fedezte fel a különleges színt. Király és egy szép nimfa szerelmespárként kutyájukat sétáltatták a tengerparton. Az engedetlen eb előreszaladt egy tengeri csigáért, amit összeroppantva lilára színeződött a nyelve. A szín természetesen megtetszett a szép nimfának, ezért Melquart/Herkules azonnal parancsba adta, hogy készítsenek egy bíborszínű ruhát kedvesének.⁴⁹⁹

A legenda természetesen legenda, következtetéseket levonni belőle teljesen felelőtlen vállalkozásnak tűnhet. Nem így van ez ezzel a történettel kapcsolatban. A helyszín, a tengerpart, a véletlen felfedezés, de akár a szép nimfa tekintetét rabul ejtő kelme is inkább a történelmi valóság, mint a legenda felé billenti el a képzeletbeli mércét.

Kultuszhoz kapcsolódóan: A 2Móz, 3Móz és 4Móz-ban számtalan aklommal szerepel a tola'-at-al együtt.

Kultuszhoz nem kapcsolódóan: Ézsaiás 1,18: amikor a vétkek skarlátpirosságáról beszél. 1Móz 38,28.30: a Támár ikreinek bába általi megkülönböztetésére szolgál. Józs 2,18.21: a Ráháb házából kilógó zsinag színe. Péld 31,21: ebből készülő meleg ruha. 2Sám 1,24: Saul ilyen ruhába öltöztette az asszonyokat. Jer 4,30: Sion leánya ebben kellett magát.

⁴⁹⁸ Legfrissebb monográfia a témához: ENEGREN–MEO: Treasures from the Sea.

⁴⁹⁹ A legenda lehetséges magyarázatához lásd: MCGOVERN–MICHEL: Industry, Royal Purple Dye: The Chemical Reconstruction of the Ancient Mediterranean.

A véletlennek és az éhségnek kétségtelen szerepe lehetett a szín ókori felfedezésben. A bíborfestéshez használt három tengeri csiga ehető. Máig előszeretettel használja őket a francia és az olasz konyha. Az elkészítés egyetlen módja bizonyos mirigyek eltávolítása. Ezekben található az a színezőanyag, amely a levegővel és napfénnel érintkezve előbb zöldes, majd pedig lilás színűvé válik. Ez festhette meg a szerelmespár kutyájának a száját, a nimfa ruháját, de minden bizonnyal az ókori szakácsok és háziasszonyok kezét is. Innen már csak egy lépés lehetett a felfedezés. Hiszen a tengeri csiga mirigyének színezőanyaga az egyik legerősebb természetes festék a világon. Egy egyszerű kézmosás tehát nem oldotta meg a keletkezett problémát.

11.1.3.2. A csigák és a festési eljárás

A színezéshez háromféle ragadozó tengeri csigát használtak, amelyek egy családhoz tartoznak. Ezek a *Murex trunculus*, *Murex brandaris*, *Thais haemastoma*.⁵⁰¹ A csupán pár centiméteres állatok zsigerei tartalmazták a 6,6'-dibromoindigót. Ez a vegyület felelős a színezésért. Színezni meglehetősen könnyű vele, de a minőségi textilfestéshez bonyolult stabilizálási eljárásokon kell átesnie az anyagnak. A dibromoindigo úgynevezett *leuco base* anyag. Azaz képes színtelen és színes formát ölteni (lakmuspapír). Ez utóbbi redukció vagy oxidáció során következik be. A redukció és oxidáció általi elszíneződés különböző kémiai eljárásokkal (melegítés, fénytől és oxigéntől való elzárás, alkáli anyagok hozzáadása) minimalizálható. Ebben a formában a csigákból kivont festékanyag vízzel oldható, ami azt jelenti, hogy a színezni kívánt szövetet bele lehet meríteni a színtelen oldatba. Az oldatból kivett szövet nappal és levegővel érintkezve elnyerte a végleges színét. A kapott szín tartósságáról sok mindent elárulnak az ókori régészeti leletek, ahol az évezredek és a mostoha körülmények sem tudták megfakítani őket.⁵⁰²

Hogyan gyűjtötték be a csigákat? Érett húsdarabokkal telt és vízbe leengedett vesszőkosarakkal. A bomló hús odacsalogatta a csigákat, amelyeket a kosár fogságba ejtett. A feldolgozás méretének jó indikátora, hogy körülbelül nyolcezer csiga biztosított megközelítőleg egy gramm színezőanyagot.⁵⁰³ Nem véletlen tehát, hogy az aranyból 15-20-szor értékesebb anyagról beszélünk a bíbor esetében.

⁵⁰¹ ZINDERMAN: The Biblical Dye Tekhelet, 36.

⁵⁰² <https://www.haaretz.com/archaeology/.premium.MAGAZINE-brightly-dyed-3-000-year-old-textiles-from-king-david-era-found-in-israel-1.5489861>

⁵⁰³ KING-STAGER: Life in Biblical Israel, 161. és IRVIN: Purple, 1057.

A színek kivonásának pontos folyamata a múlt homályába veszett.⁵⁰⁴ A ránk maradt legteljesebb beszámoló az idősebb Pliniustól ered, aki Természetrajzában hosszabban, de tudományos szempontból meglehetősen pontatlanul értekezik a bíbor festéséről.⁵⁰⁵ Ám a folyamat pontos ismerete sem biztos, hogy elvezetne bennünket az eredeti színhez. A technológia mellett pontos helyi és biológiai ismeretekre lenne szükségünk.

A színezésre nem egyfajta bíborcsigát használtak, hanem a bíborcsig család alfajait, amelyek a partvidék különböző területein voltak honosak.⁵⁰⁶ Minden egyes faj más-más árnyalatot adott, ráadásul ezeket egymással is keverve használták. Laboratóriumi körülmények között természetesen elő lehet állítani a színt a csigák felhasználásával, ám eddig nem sikerült kétszer egyforma eredményre jutni.⁵⁰⁷

Témánk szempontjából ez roppant fontos. A *tékélet* és *'argámán* színét pontosan meghatározni lehetetlen. Kék, vörös, lila, sőt majdnem fekete is lehetett a két szín.

Az *'argámán* előállítási folyamata teljesen megegyezhetett a *tékélet*-tel. A különbség valószínűleg a felhasznált csigák fajtájából és keverési arányából eredhetett. A színezőműhelyek környékén elkülönített csigaházhalmokat találtak, amiből arra lehet következtetni, hogy más-más állatokat használtak a különböző árnyalatokhoz.⁵⁰⁸ Ebbe a különbözőség irányába mutat a bibliai leírás, ahol a *tékélet* megelőzi az *'argámán* -t, ami arra enged következtetni, hogy az utóbbi kevésbé számított értékesnek.⁵⁰⁹ A szín pontos meghatározása természetesen itt is lehetetlen.

⁵⁰⁴ JENSEN: Royal Purple of Tyre, 104. Lehetséges, hogy ebben volt némi szándékoltság mivel egy roppant jövedelmező üzlet kulisszatitkairól beszélünk! MCGOVERN–MICHEL: Industry, Royal Purple Dye: The Chemical Reconstruction of the Ancient Mediterranean.

⁵⁰⁵ Lásd: PLINIUS: Természetrajz, 9.61.130–135.

⁵⁰⁶ Ezt tovább nehezíti, hogy a Murex csigák nemváltóak. Különböző mennyiségű, minőségű és természetesen színű anyag van a hím és nőstény egyedben. Ezt az eredeti nemük határozza meg, de mivel a csiga változtatja a nemét, ezért komoly szakértelmet követel annak eldöntése, hogy mi volt az eredeti neme!: ZINDERMAN: The Biblical Dye Tekhelet, 38.

⁵⁰⁷ Manapság egyre népszerűbb, hogy Izraelben a talit szemlélőrojtjait murex kagyló felhasználásával színezik. Mivel a színezési eljárással lehetséges az izraeli zászlóban található égbék színt előállítani, ezért természetesen ez a legnépszerűbb. Ám nem mindenki ért egyet azzal, hogy a bibliai *tékélet* a ma közismert égbék árnyalat. Lásd ehhez az érdekes vitát Baruch és Judy Taubes Serman, illetve Zvi C. Koren között a Biblical Archeology online kiadásának hasábjain. SERMAN–SERMAN: Archaeological Views: The Great Tekhelet Debate; KOREN: Regarding the Color of Tekhelet.

⁵⁰⁸ ZINDERMAN: The Biblical Dye Tekhelet, 420.

⁵⁰⁹ VANGEMEREN: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis 4., 292.

11.1.3.3. Sání

A sání szín hasonló az 'argámán-hoz, ám annak egy lényegesen olcsóbban előállítható változata volt.⁵¹⁰ A vörös szín mesterségesen előállított szín, amelyet a *Kermes Echinatus* nevű pajzstetű feldolgozásával nyertek. A rovar egy speciális tölgyfán él, amelynek Szíria-Palesztina térsége kiterjedt magaslataival kiváló élőhelyet biztosított.⁵¹¹

A nőtény *Kermes Echinatus* nyáron rakja le a lárváit. A nőtény elpusztul, majd a lárvák saját lábukon keresik meg a helyet téli álmukhoz. A nyarat, illetve a telet álomban töltik, tavasszal pedig elkezdődik többlépcsős átalakulásuk. A hím rovar metamorfózisa végén egy másfél milliméteres, vörös színű szárnyas élőlényt találunk, amely nem táplálkozik, és egyetlen életcélja a nőtény megtermékenyítése, ami után elpusztul. Ezzel szemben a nőtény pajzstetű helyhez kötött életmódot folytat. Teljesen vak, repülésre képtelen, a teste pedig több olyan változáson megy át, amelyek a helyváltoztatást lehetetlenné teszik. A 4–7 milliméter hosszú és 2–4 milliméter széles rovar a saját maga által kiválasztott ragasztóanyag segítségével a fához rögzíti magát, és feromonokkal csalogatja a megtermékenyítésre igyekvő hímeket. A nőtény rovar termeli a vörös színű színezőanyagot, teljesen kifejlett korában. Az anyag a testében és az általa termelt tojásokban lelhető fel, mindössze egy hónapig, júliustól augusztusig.⁵¹²

A nőtény állatokat ebben az időszakban gyűjtötték be a fákról, majd az árnyékban egy hétig szárították. A szárítás után a testeket mintegy 45 percen keresztül áztatták 60-80 Celsius fokos vízben. Az így készített főzethez timsót kevertek, amelynek segítségével sikerült az instabil oldatot rögzíteni a folyadékba mártott szövet felületén.⁵¹³

11.1.4. Régészeti leletek a t^ekélet és 'argámán színekhez

Régészeti szempontból a t^ekélet szín és az elkészítéséhez kapcsolódó eszközök és eljárások a legkönnyebben azonosíthatóak. Növényi és egyéb állati színezés esetén kevés a maradvány, de a t^ekélet és 'argámán esetében az elkészítés során felhasznált töménytelen csiga háza eltüntethetetlen nyomot hagyott.

⁵¹⁰ BRENNER: Colour Terms in the Old Testament, 147.

⁵¹¹ ILUZ: The Plant-Aphid Univers, 110–111.

⁵¹² AMAR: The Scarlet Dye of the Holy Land, 1080–1083.

⁵¹³ i.m., 1081.

A Földközi-tenger partvidékén és Szíria-Palesztina tengerpartján⁵¹⁴ több ilyen halommal⁵¹⁵, valamint az eljárás során elszíneződött eszközökkel és építményekkel találkozhatunk.⁵¹⁶ Ezek részletes bemutatása természetesen meghaladja jelen munka kereteit. Ezért a következő néhány mondatban Izrael területéhez kapcsolódó emlékekkel foglalkozom.

11.1.4.1. Akkó

A A/B terület későbronzkori IIB rétege nagy mennyiségű csigaházat tartalmazott a három felhasználható típusból, valamint az F területen, a tengeri kapu környékén is előkerült nagy mennyiségű csigaház a késő bronzkorból. Az ipar folyamatosnak tűnik, hiszen a perzsa korban is feldolgozás nyomaira bukkantak.⁵¹⁷

11.1.4.2. Tel Abu Hawam

A Kármel-hegy északi oldalán található telepen történt mintavétel során nagy mennyiségű csigaházat találtak a késő bronzkor II-III. szakaszába datálhatóan.⁵¹⁸

11.1.4.3. Tel Keisan

A vaskor I, Kr. e. 11. századra datálható kőedény belső oldalán festőanyag tárolására utaló nyomokat találtak. A tel-en néhány csigaház és egyéb festőanyaggal szennyezett tárolóedények is előkerültek.⁵¹⁹

11.1.4.4. Tel Shiqmona

A telep közelében, tőle mintegy fél kilométerre festőipar nyomaira bukkantak. A csigaháztörmelékek között nem találtak egyéb étkezési hulladékot, így a konyhai használat kizárható.⁵²⁰ A Vaskor II 9–8. századra datálható edénytöredékek megbízhatóan azonosíthatóak

⁵¹⁴ A murex csigák valamely faja a világ majd' összes tengerében előfordul. Éppen ezért hasonló festőeljárások nyomaira bukkantak Kínában és Peruban egyaránt. MCGOVERN-MICHEL: Industry, Royal Purple Dye: The Chemical Reconstruction of the Ancient Mediterranean, 153.

⁵¹⁵ A helyek pontos listáját lásd: KARMON–SPANIER: Remains of a Purple Dye Industry Found at Tel Shiqmona, 184.

⁵¹⁶ A legjelentősebbek természetesen Szidón és Tírusz emlékei. Szidónból egy 120 méter hosszú és 7-8 méter magas dombot emeltek a felhasznált csigaházakból. Lásd: REESE: Shells from Sarepta, 120–121. Egyébiránt ezek a monumentális emlékek voltak azok, amelyek először felkeltették a 18. és 19. század tudós utazóinak a figyelmét. Lásd: ZIDERMAN: Biblical Dyes of Animal Origin, 420–421.

⁵¹⁷ REESE: Shells from Sarepta, 121.

⁵¹⁸ i.m., 121.

⁵¹⁹ i.m., 121.

⁵²⁰ KARMON–SPANIER: Remains of a Purple Dye Industry Found at Tel Shiqmona, 185.

elszíneződéssel.⁵²¹ Ez a lelet különösen is érdekes, hiszen bepillantást enged a festési eljárásba. A meglehetősen nagy, 40–60 cm átmérőjű edénynek csupán a felső peremén található festéktől eredő elszíneződés. Ez azt jelenti, hogy a mesterek a festőanyagot vízben oldható formában használták. A felső rész azért színeződött el, mert a melegített anyag tetején úszó maradványok érintkeztek az oxigénnel, míg az alsóbb rétegek megmaradtak leuco, szintelen, festésre alkalmas formájukban. Ez azt jelenti, hogy a Vaskor II. felében Izrael térségében már alkálianyagokkal tökéletesítve festettek tengeri csigákkal különböző textíliákat.⁵²²

11.1.4.5. Tel Megadim

Kr. e. 5. századi rétegeből jelentős mennyiségű csigaház került felszínre.⁵²³

11.1.4.6. Tel Dor

Dór fontos kikötőváros a térségben, amelyet előbb a kánaániak, majd rövid időre a tengeri népek és az izraeliek is birtokoltak. Egy vaskori festőanyaggal szennyezett edény mellett a Kr. e. 5. századból jelentős és többretegű csigaházdombokra bukkantak a település déli, tengerparti részén, és a hozzájuk kapcsolódó ipari létesítmények közelében.⁵²⁴

Egy földbe ásott és földszinten kövekkel kirakott medencéből csatorna vezetett egy kisebb, majd egy még kisebb négyszögletes gödörhöz. A csatornában, a gödrökben a csigákból származó színezőanyagra bukkantak.⁵²⁵

A gazdagok negyedétől karnyújtásnyira elhelyezkedő ipari terület jól jelzi, hogy a drága termék ellenőrzésében még a penetráns szag sem akadályozta meg a tehetős polgárokat.⁵²⁶

11.1.4.7. Tel Kabri

A terület két Kr. e. 7. századból származó festőanyaggal szennyezett edénytöredéket tartalmazott és némi csigaházmaradványt. A szennyezés egyértelműen bíbor csigáktól ered, ám a feltárás azt látszik bizonyítani, hogy a termelés valahol máshol folyhatott.⁵²⁷

⁵²¹ REESE: Shells from Sarepta, 121.

⁵²² KARMON–SPANIER: Remains of a Purple Dye Industry Found at Tel Shiqmona, 186. Hasonló edények kerültek elő a 13. századi főníciai Sarepta kikötőjéből. Lásd: MCGOVERN–MICHEL: Industry, Royal Purple Dye: The Chemical Reconstruction of the Ancient Mediterranean, 153.

⁵²³ REESE: Shells from Sarepta (Lebanon) and East Mediterranean Purple Dye Production, 122.

⁵²⁴ i.m., 122.

⁵²⁵ i.m., 122.

⁵²⁶ BARTOSIEWICZ: “There’s Something Rotten in the States...”: Bad Smells in Antiquity, 183.

⁵²⁷ REESE: Shells from Sarepta (Lebanon) and East Mediterranean Purple Dye Production, 123.

11.1.5. Összefoglalás

A szent sátor leírásának esetében olyan színeket használt a szöveg írásba foglalója, amelyek az írásba foglalás korában a vallási kultusz, valamint a hatalom és tekintély általános kifejezőeszközei voltak. A méregdrága bíbor és karmazsin textilek nélkül minden bizonynyal elképzelhetetlen lett volna bármely királyi palota vagy éppen idegen istenség temploma, éppen úgy, mint YHWH sátora és a templom.

A fent tárgyalt színek használatának hosszú évszázadokra visszanyúló hagyománya van a térségben. Tírusz és Szidón polgárai, a tengeri népek csoportjai, majd a tengerpart kánaáni városállamai ipari léptékben folytattak értékesítést és termelést. A bronzkorra visszanyúló iparnak egyértelmű vaskori és későbbi nyomaira bukkanhatunk izraelinek vélt telepeken. Mindez nem meglepő. Izrael népét és a tengerpart kánaáni lakosságát pedig jól tudjuk, hogy nemcsak a bíbor különböző színében játszó kelmék, hanem az ereikben csordogáló hasonló vér is összekötötte.

Ebből a szempontból talán érthető a Biblia kettős mércéje. Egyszerre ragaszkodik a fent említett három színhez, mint évezredes tekintélyt kifejező kellékhez, másrészt pedig irtózik tőle, mivel az minden pillanatban a kánaáni népekkel való összetartozására emlékezteti.

A színek további funkcióján elmélkednünk, úgy gondolom, problematikus. Amint láttuk, a fent említett élőlényekkel és eszközökkel olyan széles palettát tudunk rajzolni (kék, lila, piros, vörös, sötétkék, majdnem fekete kék), hogy bármiféle pontosítás lehetetlen, amit tovább tetéz a bibliai színfogalmak nehézkes és mienktől eltérő értelmezési volta.

11.2. Tiltott keverék

Szíria-Palesztina térségének időjárása nem kedvező a textíliák⁵²⁸ konzerválása szempontjából. A klíma nem elég száraz ahhoz, hogy érdemben ránk maradhattak volna nagyobb ruhadarabok.⁵²⁹ Ezért minden apró lelet roppant értékes. Nemcsak Szíria-Palesztina vaskori textíliáinak száma csekély, hanem a velük foglalkozó szakirodalom sem túl jelentős. Néhány termékeny szerző, és egy tudományos műhely emelkedik ki a kutatásból. A groningeni Jeannette Boertien, illetve az izraeli régészeti hatóságnál tevékenykedő Orit Shamir emelhető ki, valamint meg kell jegyezzük, hogy a koppenhágai egyetem külön központot létesített a textilek kutatására. Ők érintőlegesen, de gyűjteményes munkáikban szót ejtenek Szíria-Palesztina vaskori leleteiről.⁵³⁰ A tiltott keverék kutatása azért is roppant érdekes, mert Izrael római kori emlékei között egyáltalán nem találkozunk *sa'athnaz* anyagokkal, holott a környező népek esetében bevett gyakorlat volt – éppen ezért leletekben meg is jelenik – a kevert anyagok használata. A vaskorból, kultikus kontextusban mégis két helyről is előkerül.⁵³¹ Ebben a fejezetben a kevés megmaradt vaskori lelet legjelentősebbjeivel kívánok foglalkozni a fent említett kutatók munkássága nyomán.

Teszem ezt azzal a szándékkal, hogy kapcsolatot keressek a talált anyagok és az Ószövetség papi ruhára vonatkozó rendelkezései között. Feltételezem, hogy az erről szóló beszámoló hosszadalmas folyamat végeredménye. A papi ruha elemei az Izraelt körülvevő kultúrákkal és vallásokkal való kapcsolatban fejlődtek, majd végül kerültek kanonizálásra a szent iratokban.

11.2.1. Kuntillet 'Ajrud

Kuntillet 'Ajrud jelentőségéről nem lehet eleget írni.⁵³² Jelen fejezetnek nem lehet célja a nevezetes felirat és a hozzá kapcsolódó kép elemzése. Ahhoz azonban, hogy valamilyen mederbe tereljük a további diszkussziót, néhány vitás kérdésben döntést kell hoznunk.

⁵²⁸ Jó általános áttekintés a Szíria-Palesztina térségében fellelhető textilekről és az előállítás folyamatáról a kezdetektől egészen a késő középkorig: SHAMIR: *Textil Production in Eretz-Israel*.

⁵²⁹ 'Ajrud pontosan ezért jelentőségteljes. A telep jelenkori és minden bizonnyal ókori klímája is kedvezett a textilek fennmaradásának. ZE'EV: *Kuntilet 'Ajrud*, 52.

⁵³⁰ Lásd: BOERTIEN: *Aspects of Textile Production in Iron Age Transjordan*.

⁵³¹ Lásd: SHAMIR: *Mixed Wool and Linen Textiles (Sha'atnez in Hebrew) from a Nabatean Burial Cave at 'En Tamar*, 57–58.

⁵³² A telep 50 km-re található Kadesh-Barneától. A Vörös-tengeri kikötőtől, Eliától 'Ajrudon keresztül vezet az út a Földközi-tengerig. A magaslaton elhelyezkedő telepnek a közelében fakadó források kölcsönözhetnek különös jelentőséget. A mára megapadt vízforrások ókori termékenységihez kétség sem férhet. A mai elhagyatott magaslat az ókorban virágzó oázis lehetett. Ezt őrzi az arab Kuntillet 'Ajrud kifejezés, amit a 'források magányos hegye' névvel lehetne visszaadni. ZE'EV: *Kuntilet 'Ajrud*, 50.

11.2.1.1. Funkciója

A telep funkcióját tekintve le kell szögezzük, hogy kultikus vetülettel mindenképpen rendelkezett. Talán túlzó a feltáró Ze'ev Meshel álláspontja⁵³³, hogy 'Ajrud kultikus központ volt, amely előretolt helyőrséggént szolgálhatott az izraeli csapatok számára;⁵³⁴ Dever és Zevit véleménye elfogadhatóbbnak tűnik, akik karavánszerájra vagy erődre gondolnak, kis szentéllyel kiegészítve.⁵³⁵ Brian B. Schmidt egészen friss monográfiájában 'Ajrud funkcióját a következő példával illusztrálja:

A kereskedelmi utak metszéspontjában fekvő telepet egy nemzetközi repülőtérhez hasonlítja. Az emberek célja nem maga a repülőtér, legkevésbé annak kápolnája, ám üzleti és egyéb útjaik során kénytelenek érinteni. Az ilyen repülőtereken található kápolnák az átutazók igényeit szolgálják ki. Látogatói hálát adhatnak a megérkezésért, vagy éppen áldást kérhetnek az elindulásra, továbbutazásra. A repülőtérnek csupán egyik funkciója az ilyen vallási szolgáltatás nyújtása.⁵³⁶

11.2.1.2. YHWH és az ő Aserája

A másik fontos kérdés 'Ajrud esetében YHWH és az ő Aserájának természete. Az a vélemény tűnik a legelfogadhatóbbnak számomra, hogy Asera nem kultuszi tárgy, hanem a Szíria-Palesztina térségéből jól ismert istennő.⁵³⁷ A feliratról nem sok biztosat mondhatunk, de annyit talán megállapíthatunk, hogy bárkik is lehettek a készítőik és a telep lakói, különösebb problémát nem láttak YHWH és Asera egy lapon, párként való említésében.

11.2.1.3. Textilek

Több mint 100 textilmaradvány került elő 'Ajrud-ból.⁵³⁸ A site-on belül két helyen bukkantak fel szövetek jelentősebb mennyiségben: a déli raktárból, illetve a feltételezett konyha környékéről. A leletek meglehetősen aprók. A legtöbb 5 cm-nél nem nagyobb, néhány 20 cm hosszúságú, s csupán 2 darab 50 cm nagyságú. Anyaguk túlnyomó többségében len, de 11

⁵³³ i.m., 54.

⁵³⁴ NOSCH–MICHEL–HARLOW: Prehistoric, Ancient Near Eastern & Aegean Textiles and Dress, 299.

⁵³⁵ BOERTIEN: Asherah and Textiles, 1.

⁵³⁶ SCHMIDT: The Materiality of Power: Explorations in the Social History of Ancient Israelite Magic, 121.

⁵³⁷ DEVER: Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud., 31.; DEVER: Did God Have A Wife?: Archaeology And Folk Religion In Ancient Israel.

⁵³⁸ További irodalom a témában: SHAMIR: Mixed Wool and Linen Textiles (Sha'atnez in Hebrew) from a Nabatean Burial Cave at 'En Tamar

gyapjú is előkerült. Tárgyunk szempontjából a leglényegesebb négy len és gyapjú keverék⁵³⁹, amely közül egy színezett gyapjúsálakat is tartalmazott.⁵⁴⁰

A textilek minőségüket tekintve a kiváló, akár fátýol készítésére alkalmason át a háztartási minőségig, de el egészen a durva zsákanyagig terjednek. Funkciójuk már nem deríthető ki, de számtalan helyen toldozás-foldozás nyomai láthatóak.⁵⁴¹

Díszítés szempontjából két dolgot kell kiemeljünk. Az egyik az úgynevezett self-band díszítés, a másik pedig a festés. Hat textíliában kék színű lenfonalat használtak, három esetben a vízszintes fonalak voltak kék, míg másik három esetben a függőleges fonalak. Utóbbi komoly előkészületeket és tapasztalt tervezést igényelt.⁵⁴²

A lent nagyon nehezen lehet kéken kívül más színűre festeni.⁵⁴³ Ezért nem meglepő, hogy a vörössel átszőtt anyag esetében a fonal gyapjú volt.⁵⁴⁴ A színezőanyagok tekintetében a kék színt a festő indigóból (*indigofera tinctoria*), míg a vöröset, az alizarint a magyarul „festő buzér”-ként ismert növény (*rubia tinctorum*) gyökeréből állítottak elő.⁵⁴⁵

A telep néhány függőleges szövőszék (*vertical loom*) esetében használatos súlyt is ránk hagyott. A vizsgálatok szerint a megmaradt súlyok két szövőszéket működtethettek. A súlyok égetetlen agyagból készültek, ami jobban kitette őket az időjárás viszontagságainak. Valószínű tehát, hogy több szövőszék is működött a telepen, ezért kapcsolatot feltételezhetünk a kultusz és a textil feldolgozása között.⁵⁴⁶

11.2.2. Deir ‘Alla

Akárcsak Kuntillet ‘Ajrud, úgy Deir ‘Alla is fontos kereskedelmi utak metszéspontjában feküdt. A vaskorból származó réteg⁵⁴⁷ egy fallal meg nem erősített, egymáshoz ragasztott házakból álló épületkomplexum volt, amely feltehetően egy központi szentély köré szerveződött.⁵⁴⁸ A telep

⁵³⁹ AVIGAIL: Textiles and Basketry at Kuntillat ‘Ajrud, 1.

⁵⁴⁰ A len származási helye minden bizonnyal a Jordán völgye és Bét Seán térsége lehetett, míg a gyapjú a Sefelá területéről származhatott. SHAMIR: Textiles, Loom Weights and Simple Whorls, 263.

⁵⁴¹ AVIGAIL: Textiles and Basketry at Kuntillat ‘Ajrud, 3.

⁵⁴² i.m., 6.

⁵⁴³ ELGVIN–LANGLOIS–DAVIS–GRABBE: Gleanings from the Caves: Dead Sea Scrolls and Artefacts from the Schøyen Collection, 340.

⁵⁴⁴ AVIGAIL: Textiles and Basketry at Kuntillat ‘Ajrud, 7.

⁵⁴⁵ Olcsóbb volt mind a kettő az eredeténél.

⁵⁴⁶ BOERTIEN: Aspects of Textile Production in Iron Age Transjordan, 150–151.

⁵⁴⁷ A C-14-es szénizotópos vizsgálat a telepet Kr. e. 880–770 közzé datálja. DIJKSTRA: Is Balaam Also among the Prophets?, 45.

⁵⁴⁸ BOERTIEN: Aspects of Textile Production in Iron Age Transjordan, 1.

működésének földrengés, majd a nyomában járó tűzvész vetett véget.⁵⁴⁹ Deir ‘Alla fő különlegessége az előkerült vakolat-ősi tárló maradvány, amely a Bibliából is jól ismert Bálámról ad tájékoztatást. Ahogy ‘Ajrud esetében, itt sem cél a szöveg részletes ismertetése, amely egyébként lényegesen több találgatásra ad okot, mint ‘ajrudi párja.⁵⁵⁰ Annyit elmondhatunk, hogy Bálámot álmában istenek küldöttei tájékoztatják tragikus események bekövetkeztéről. A világvége közeledtében egy istennő⁵⁵¹ ténykedése is közrejátszik, amit végül Bálámnak és társainak különböző praktikák segítségével sikerül megakadályoznia.⁵⁵²

11.2.2.1. *Textilek*

Deir ‘Alla textilekhez kapcsolódó leleteit két csoportba lehet osztani. Az egyik a függőleges szövőszékek súlyai, a másik pedig a súlyokban talált szövetdarabok.

A szövőszéksúlyok közül 650 darabot tártak fel, tehát a telepen a vaskor idején 24 szövőszék működhetett. Ez azt jelenti, hogy minden háztartásra kettő jutott, ami nyilvánvalóan messze meghaladja a háztartási célú felhasználás kereteit.⁵⁵³

A súlyokban talált apró szövetmaradványok elektronmikroszkópos vizsgálata kimutatta, hogy kender szolgált a szövéshez alapanyagul. Ez párját ritkító, hiszen ez az egyetlen vaskori telep a Szíria-Palesztina térségben, ahol kenderből készített anyaggal találkozunk.⁵⁵⁴ A maradványokból az is kiderül, hogy a kenderfonal különlegesen jó minőségű lehetett.

11.2.3. Kuntillet ‘Ajrud és Deir ‘Alla értékelése

A két telep esetében különös együttállást tapasztalhatunk. Mindkét esetben vaskorra biztosan datálható szíria-palesztinai *site*-okról beszélünk. Kereskedelmi utak találkozásánál működtek és egyértelmű vallási funkciót is betöltöttek. Egyik sem nevezhető azonban szentélynek. ‘Ajrud inkább erőd vagy szeráj, míg Deir ‘Alla textilkészítéssel foglalkozó lokális manufaktúra lehetett. A telepeken központi helyet foglalt el az úgynevezett „*bench room*”, a padkás szoba,

⁵⁴⁹ HACKETT: Some Observations on the Balaam Tradition at Deir Allā, 216.

⁵⁵⁰ A különböző variációk és a szöveg töredékes volta több olvasatot kínál. HACKETT: Some Observations on the Balaam Tradition at Deir Allā, 216.

⁵⁵¹ Az istennő pontos kilétét, illetve megfélemltetését az ókori panteonban homály fedi. A szövegben Shagarról van szó LEVINE: The Deir ‘Alla Plaster Inscriptions, ennek ellenére több más női istenséggel (például Ashtar, Shamas, Sheol) is azonosítják. MCCARTER: The Balaam Texts from Deir ‘Allā: The First Combination, 57.

⁵⁵² A történet egyes elemei meglehetősen hasonlóságot mutatnak a bibliai Bálám történetével. MCCARTER: The Balaam Texts from Deir ‘Allā: The First Combination, 58. A felirat teljes szövegét lásd: LEVINE: The Deir ‘Alla Plaster Inscriptions, 196–197.

⁵⁵³ BOERTIEN: Aspects of Textile Production in Iron Age Transjordan, 1.

⁵⁵⁴ i.m., 1.

ahol a felajánlások történtek és a kultikus tevékenység folyt. Mind a két helyen feltételezhető istennők kultusza. 'Ajrud esetében egyértelmű Asera, de Deir 'Alla esetében sem zárható ki személye. Mind a két lelőhelyről párját ritkító textilmaradványok kerültek elő.

A Biblia szövegével összevetve számtalan irányba indulhatna el a kutatás. Természetesen lehetne magának a papi ruhának a beszámolójával foglalkozni. Egyrészt a len kultikus preferálásának bibliai tényével, másrészt pedig a kék és piros színű kevert anyagok előírásával a kultikus ruhaneműkön, harmadrészt pedig a *site*-okon talált különböző minőségű anyagok és a sátor, illetve a papi ruha leírásánál található különböző minőségű anyagok⁵⁵⁵ mibenlétével. Egy esetleges jövőbeni kutatás nem hagyhatja figyelmen kívül a 2Kir 23,7-ben említett, a templom területén működő manufaktúrát sem, ami minden bizonnyal hasonló lehetett a Deir 'Alla-éhoz. Kissé részletesebben kívánok szót ejteni a 3Móz 19,19 és az 5Móz 22,9–11-ben található tiltott keverékről.

11.2.4. A tiltott keverék

A שַׁעֲטָנִי mint kifejezés meglehetősen homályos etimológiával bír. Eredetéről nincsenek pontos utalásaink, de Albright, Lambdin és Milgrom valamilyen egyiptomi akronim eredetét feltételez.⁵⁵⁶ A „kreatív rabbinikus gondolkodást” tükröző Mishna⁵⁵⁷ beszámolója is ebbe az irányba mutat, ahol három szó összeolvadását tartják a kifejezés eredetének: שוה – 'fésül'; טוי – 'pörget'; נוו – 'két fonalat összesodorni'.⁵⁵⁸ Az angol nyelvű biblikus szakirodalomban a tiltott keverék, *forbidden mixtures* témájával néhány szakkikk foglalkozott az elmúlt években. Az ezekben kialakult eszmecsere némileg különbözik a kommentárok mérsékeltebb álláspontjától. Régészeti szempontból Orit Shamir-t kell kiemelni, aki több szakkikkben is foglalkozik a שַׁעֲטָנִי kérdésével, több esetben a főpapi ruha kontextusában.

A sort Calum M. Carmichael írása nyitja 1982-ből, aki meglepő kapcsolatot vél felfedezni a 5Móz 22,9–11⁵⁵⁹ és a patriarcha között. Ezzel lényegében kezdetét veszi egy olyan diskurzus, amely a törvény és a narratíva szerves kapcsolatát feltételezi. A szőlő közé ültetett növényben

⁵⁵⁵ HARAN: The Priestly Image of the Tabernacle, 202.

⁵⁵⁶ SHAMIR: Textiles, Loom Weights and Simple Whorls, 165.

⁵⁵⁷ „Only that which is spun or woven is forbidden under the law of kil'ayim, for it is said: Thou shalt not wear sha'atnez, which word is a compound standing for shua, tawui, and nuz.” Lásd: EPSTEIN: The Babylonian Talmud - Seder Zera 'im, 138.

⁵⁵⁸ Lásd: SHAMIR: Textiles, Loom Weights and Simple Whorls, 165.

⁵⁵⁹ Ne vess másik növényt a szőlő közé, különben az elvetett mag is meg a szőlő termése is mindenestül a szentély tulajdona lesz. Ne fogj a szántáshoz ökröt és szamarat egy közös igába! Ne öltözz olyan ruhába, amelyet gyapjúból és lenből szőttek egybe! Készíts bojtokat felsőruhád négy sarkára, amellyel takarózol!

Júda és a kánaánita Támár történetét látja viszont;⁵⁶⁰ szamár és ökör esetében Sikem és Dina történetét; míg a gyapjúnál és a lennél újra Júda és Támár tér vissza.⁵⁶¹ A három tiltás végső soron figurális értelemben a patriarcha történetek szexuális visszasságaira hívja fel a figyelmet.⁵⁶²

Ezt az inkább fantáziadús, mint meggyőző elméletet próbálja finomítani C. Houtman. A keveredés tiltása mögött a kozmosz működését veszélyeztető erőket lát. Ő a tiltásokat az állattal való közösüléssel (3Móz 18,23; 20,15; 5Móz 27,21); illetve narratív szempontból az istenfiak ténykedésével hozza kapcsolatba (1Móz 6,14). Ezeken a helyeken vagy a teremtségi rend felborításáról, vagy pedig a föld és a menny határának elmosásáról van szó.⁵⁶³ Carmichael felvetésével később még Milgrom is foglalkozik, aki egyfajta logikát vél felfedezni a 5Móz 22,9–11 és a 4Móz 15,38–39 között. A szentély leírásának részletes papi beszámolóíhoz kapcsolódik az 5Móz 22,9–11, ami a szentséget és a papi réteg vezető szerepét kívánja hangsúlyozni, míg a 4Móz 15, 38–39 a H szerző munkája, aki a rendelkezésen lazítva egyetlen szálat mégis engedélyez az átlag izraelitának.⁵⁶⁴

Carmichael újra előveszi elméletét 1995-ben. Azt állítja, hogy a D és P beszámolók a tiltott anyagokról lényegében a nép régi egyiptomi és kánaáni gyakorlati tapasztalatainak állítanak emléket. 1982-es cikkét annyiban toldja meg, hogy tovább bővíti az értelmezési keretet és már a József-történetekre is alkalmazza.⁵⁶⁵

A kommentárok véleménye a következőképpen alakul. Von Rad szerint itt egy meglehetősen ősi tilalommal van dolgunk.⁵⁶⁶ A különféle fonalból készült anyagok összeszövése valamilyen mágikus eljárással lehet összefüggésben. A lejegyzés pillanatában már nem volt valódi jelentősége a tiltásnak, sőt talán a tiltás tárgya is a feledés homályába veszett.⁵⁶⁷

A 5Móz 22,12-ben található bojtok viselésére való felszólítás azonban egy eleven hagyományra irányítja a figyelmet. A 4Móz 15,37–41-ben találjuk a parancs bővebb magyarázatát, amely

⁵⁶⁰ CARMICHAEL: *Forbidden Mixtures*, 398.

⁵⁶¹ Júda gyapjút gyűjt, míg Támár, mint prostituált feltehetően len ruhában várakozik. A sha'tnaz prostituáltak számára készült ruha, idegen kelme. MILGROM: *Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX 19*, 545.

⁵⁶² CARMICHAEL: *Forbidden Mixtures*, 411.

⁵⁶³ HOUTMAN: *Another Look at Forbidden Mixtures*, 227.

⁵⁶⁴ MILGROM: *Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX 19*, 546.

Megfigyelhető, hogy a keveréssel kapcsolatos három különféle rendelkezéshez hasonlóan a nagyobb törvényt magyarázó részek előtt találunk különböző rövidebb rendelkezéseket. Ebben az esetben ez a három rendelkezés bevezető szerepet tölt be. A negyedik nem tiltás, hanem rendelkezés, amelyre azért volt szükség, mert a tizit pontosan olyan kevert anyagból készült, mint amilyen a tiltás tárgya. LUNDBOM: *Deuteronomy: A Commentary*, 622.

⁵⁶⁵ CARMICHAEL: *Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19*, 439.

⁵⁶⁶ RAD: *Deuteronomy: A Commentary*, 141.

⁵⁶⁷ i.m., 141.

természetesen ezt YHWH tetteihez köti, ám von Rad úgy gondolja, hogy ez egy régebbi elhárító praktika eleme lehetett, amely később kapta meg a teológiai jelentést.⁵⁶⁸

Nelson felhívja a figyelmet, hogy a növényi és állati eredetű fonalakból készült ruha esetében rituális erők kerülnek mozgásba.⁵⁶⁹

Woods arra gondol, hogy a különböző dolgok keverésére vonatkozó tilalmak a szakaszt követő szexuális jellegű rendelkezésekkel állnak kapcsolatban.⁵⁷⁰ Ám itt is többről van szó, mint szexuáletikai iránymutatásról, a két anyag keverése végső soron a teremtetési rendet veszélyezteti. Ez a motívum bújik meg az 1Móz 6,1–4-ben is, amikor az istenfiak keverednek az emberekkel – ahogy ezt Houtman is gondolja. De ebbe az irányba mutat a jóval későbbi 4QMMT 75–85⁵⁷¹, ahol Áron fiainak a köznépkel való keveredéséről olvasunk.⁵⁷² Valószínű, hogy ez lehetett a végső ok. A kevert anyagból készült ruha elősegítette a papok és laikusok megkülönböztetését,⁵⁷³ hangsúlyozva ezzel Isten hatalmasságát.

A kevert – 𐤊𐤍𐤏𐤍𐤐 anyagnak kétségtelen kultikus funkciója volt. S mint ilyen, nyilván szentnek minősült, ami könnyen elképzelhetővé teszi, hogy szigorúan szabályozták viselését. Ezt természetesen nem a patriarchatörténetekből vezették le, hanem olyan von Rad által említett ősi vallási megtapasztalásokból, amelyeknek mibenlétére már nem deríthetünk fényt. Annyi azonban bizonyos, hogy a 𐤊𐤍𐤏𐤍𐤐 már ismert és használt kultikus eszköz lehetett a YHWH rendelkezéseinek papírra vetése előtt is. Könnyen lehet, hogy 'Ajrud (9–8. század⁵⁷⁴) és Deir 'Alla (9–8. század⁵⁷⁵) annak a szakasznak állít emléket, amikor ezek a kultikus anyagok helyüket keresik, majd meg is találják a YHWH kizárólagosságát hirdető kultuszban, mint az isteni hatalom kelméi.

⁵⁶⁸ i.m., 141.

⁵⁶⁹ NELSON: Deuteronomy, 269.

⁵⁷⁰ WOODS–THOMPSON: Deuteronomy: An Introduction and Commentary, 239.

⁵⁷¹ MARTÍNEZ: The Dead Sea Scrolls, 83–84.

⁵⁷² WERRETT: Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls, 68.

⁵⁷³ LUNDBOM: Deuteronomy: A Commentary, 625.

⁵⁷⁴ Az elfogadott konszenzus, de a datálás körül kialakult álláspontokhoz bővebben lásd: SCHNEIDEWIND: An Early Iron Age Phase to Kuntillet Ajrud, 134.

⁵⁷⁵ Lásd: LIPINSKI: Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics, 103–110.

11.3. Harangok és csengettyűk az Ószövetségben

Az ószövetségi vallástörténet egyik legérdekesebb kérdése az ószövetségi démonológia. A szó klasszikus értelmében nem beszélhetünk a Szentírással kapcsolatban démonológiáról, hiszen a démonológia fogalma rendszert feltételez.

Az Ószövetségben hiába keresünk rendszerezett démonológiát. Nem találunk ilyet, hanem időnként, bűvópatakszerűen felszínre kerülnek olyan szövegek, amelyek tartalmazznak utalásokat a démonokra nézve. Ezeknek a szövegeknek egy részéről nagy bizonyossággal meg lehet állapítani, hogy démoni lényekről számolnak be, ám más anyagok esetében csupán gyaníthatjuk mindezt. Jelen munkában nem a szövegek felől közelítek,⁵⁷⁶ hanem tárgyakon, régészeti leleteken keresztül igyekszem jobban árnyalni az ószövetségi démonológia kérdését. A régészeti leleteken belül is egy speciális csoportra fordítjuk figyelmünket. Az Ószövetségben található harangokra, amelyekkel kapcsolatban arra keressük a választ, hogy mennyiben tölthettek be elhárító funkciót. Jelen fejezetben két konkrét igehelyet vizsgálunk meg tüzetesebben. Az egyik a Zak 14,20, míg a másik a 2Móz 28,33–35 lesz.

11.3.1. Néhány megjegyzés az ókori és modern harangokhoz

A harangok és egyéb idiofon eszközök az emberi civilizáció legősibb hangszerei. Téves lenne, ha az őskorban vagy akár az ókori Közel-Keleten használt harangokat formai szempontból azonosítanánk a ma ismert harangokkal.⁵⁷⁷ Ma harang alatt általában egy bronz öntvényt értünk, amely üreges, és az aljától felfelé (ütőgyűrűtől a harang korona) vékonyodik. Az üreges részben egy fémnyelv helyezkedik el, amely mozgás hatására megkondítja a fémtestet (harangköpenyt). Az ókorban természetesen szintén létezett ez a harangforma, ám ezen kívül használtak olyan harangként aposztrofált eszközöket is, amelyeket mi már nem sorolnánk ebbe a kategóriába.⁵⁷⁸ Ennek oka egyszerűen technikai jellegű. A harang nyelvének elkészítése, valamint a fémtesthez való tartós rögzítése komoly szakértelmet követelt. Ezért a problémát megkerülve olyan zárt harangtesteket készítettek, amelyekben a nyelv szerepét egy fémgolyó, esetleg egy kavics töltötte be. Ezek a mai szemmel inkább csörgőnek tűnő tárgyak a harangok kategóriájába

⁵⁷⁶ GÉR András behatóan és érdekesítően tárgyalta az ószövetségi démonológia kérdését nyelvészeti oldalról közelítve. GÉR: Vázlatok az ószövetségi „démonológia” tárgyából, 19–33.

⁵⁷⁷ LASOR: Music, 445.

⁵⁷⁸ MUSCARELLA: Bronze and Iron: Ancient Near Eastern Artifacts in the Metropolitan Museum of Art, 442–444.

tartoztak.⁵⁷⁹ Azt is meg kell említenünk, hogy nemcsak fémből készülhettek ezek az eszközök, hanem fából vagy a már említett csörgők esetében akár agyagból is.

Természetesen lehetne a tipológiáról tovább értekezni, de tárgyunk szempontjából sokkal fontosabb az eszközök alapvető funkciója. Használatukat tekintve a harangok és más fémből vagy egyéb anyagból készült hangszerek, egyrészt a profán és kultikus zene – már amennyiben ezt lehetséges szétválasztani –, másrészt pedig az elhárító rituálék kedvelt kellékei voltak. Az általuk keltett hangról az ókori ember úgy gondolta, hogy különösen alkalmas az ártó erők távoltartására.⁵⁸⁰

11.3.2. Harangok mint profán eszközök

A harangok jól dokumentálhatóan részét képezték az ókori Közel-Kelet kultúráinak. Asszurbanipál ninivei reliefjei is számos harangokkal ékesített lovat ábrázolnak. Különös figyelmet érdemel az ábrázolások közül az, amely az uralkodói oroszlánvadászatot mutatja be. Itt jól láthatóak a lovak nyaka és feje körül elhelyezkedő apró harangok.

A reliefek képi beszámolói mellett valódi tárgyi leleteket is ismerünk. Az egyik leggazdagabb haranglelet Nimrud városához kötődik, ahonnan 80 darab különböző harang került elő.⁵⁸¹ A leletek nagyobb részben a királyi palotából származnak, ezen belül döntő többségüket az úgynevezett „bronzsoba” adta, ahol a harangok mellett 120 különböző rézedényt és lószerszámot is találtak.⁵⁸²

Az ókori lószerszámok legszebben megőrzött darabjai Hasanlu Kr. e. 8. század környékén elpusztított városából kerültek elő.⁵⁸³ Az itt talált harangocskák az állatok nyaka körül helyezkedhettek el,⁵⁸⁴ amint azt a ninivei reliefeken is láthatjuk. Az előbb tárgyalt harangokat nem hozhatjuk egyértelműen kapcsolatba a kultusszal, hiszen lószerszámokként ábrázolják, vagy pedig nem feltétlenül kultikus környezetből kerülnek elő.⁵⁸⁵ Így ezeknek profán funkciója tűnik a legelképezhetőbbnek, úgymint a csordák, nyájak, ménesek egyben tartása, vadállatok elriasztása, esetleg hadászati jelzőfunkció vagy pusztán az ellenség megrémítése.⁵⁸⁶

⁵⁷⁹ AUGUSTYN: Bells.

⁵⁸⁰ AUGUSTYN: Bells.

⁵⁸¹ COLEMAN–CALDWELL: Bells: Their History, Legends Making and Uses, 26.

⁵⁸² THOMASON: Luxury and Legitimation: Royal Collecting in Ancient Mesopotamia. Perspectives on Collecting, 150.

⁵⁸³ SCHAIENSEE: Horse Gear from Hasanlu, 37–52.

⁵⁸⁴ WINTER: Hasanlu Special Studies, Volume I., 4.

⁵⁸⁵ SCHAIENSEE: Horse Gear from Hasanlu, 72.

⁵⁸⁶ VILLING: For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece?, 223–295. 271.

A harangok hadászati alkalmazása nem csupán közel-keleti sajátosság. Az ókori görögség katonái is használtak harangokat pajzsuk belső felére erősítve. A harangok funkciója itt sem tisztázott pontosan, ám feltételezhetően az ellenség összezavarását, megrémítését segítették elő, de az sem kizárt, hogy az ártó és pusztító erők távoltartásában segítették a harcoló katonát. Régészeti szempontból ki kell emeljünk azt a harangleletet, amely a spártai Athéné templomból került elő, ahol a harangok a templomország felszerelésének lehettek a részei.⁵⁸⁷

11.3.3. „A lovak csengettyűi”: Zakariás 14,20

A lószerszám gyanánt használt harangokat a Biblia is megemlíti.⁵⁸⁸ *„Azon a napon a lovak csengettyűin is ez lesz: Az Úr szent tulajdona! Az Úr házában még a fazekak is olyan szentek lesznek, mint az oltárnál használt kelyhek.”* Zak 14,20.

Az egyértelműen kultikus funkciót betöltő, a főpap ruháján található harangoktól ezeket az eszközöket meg kell különböztetnünk. Az itt használt kifejezés *הַצִּלְצִלִּים* egyébként sem egyezik a 2Móz 28,33–35-ben olvasható *הַצִּלְצִלִּים* -nal. Mindezek ellenére elgondolkodtató tény, hogy a Biblia egyértelműen egy kultikus eszközzel kapcsolatban említi ezt a speciális lószerszámot. A 2Móz 28-ban található főpapi homlokdísz összefüggésében. A főpapi öltözet e ruhadarabjának felirata szerepel majd a lovak csengettyűjén. Véleményem szerint ez a kapcsolat nem lehet véletlen. A lovak csengettyűjén levő felirat, a csengettyű eredeti célja az intézményes jahvizmustól távol állhatott. Pontosan ezért tartja különösen erőteljes példának a szöveg írója, hogy az ott található eredeti felirat helyett YHWH és az ő áldása fog szerepelni. Hogy mi lehetett az eredeti felirat, vagy mi volt a pontos funkciója ezeknek a csengettyűknek, a tudomány jelen állása szerint megfejtethetetlen. Annyi azonban elmondható, hogy profán funkciójuk mellett a bibliai szöveg is abba az irányba mutat, hogy valamiféle kultikus, netán elhárító szerepet is játszhattak ezek a hangszerek.

11.3.4. Harangok mint kultikus eszközök

A régészeti leletekkel kapcsolatban itt lényegesen nehezebb dolgunk van, mint a fentebb már tárgyalt esetben. Carol Meyers megjegyzi az *Anchor Bible Dictionary*-ba írt szócikkében, hogy

⁵⁸⁷ LARSON: *Ancient Greek Cults: A Guide*, 54.

⁵⁸⁸ LASOR: *Music*, 445.

míg a lovak harangjairól, csengettyűiről számtalan ábrázolás maradt ránk, addig uralkodói vagy papi ábrázolásokról teljesen hiányoznak a harangok, csengettyűk.⁵⁸⁹

Az ábrázolások hiányának ellenére⁵⁹⁰ mégsem állíthatjuk azt, hogy a harangokat csupán lószerszámként, vagy egyszerűen hangszerként használták volna az ókori világban. Nimrud városának egy későbbi ásatása során tártak fel egy sírkamrát, ahol az ott eltemetett előkelő tisztviselő személyes tárgyai között jó néhány olyan ékszert találtak, amely apró arany harangokkal volt ékesítve.⁵⁹¹ Az ékszerek, különösképpen a csengettyűknek a halottal együtt való eltemetése általános jelenségnek tűnik,⁵⁹² ez a gyakorlat a késő római korban már Izrael területén is bevetté vált.⁵⁹³

A Közel-Keleten és a hellén világban is ismertek voltak az olyan kisméretű, feltehetően ékszerként vagy ruhadíszként szolgáló harangok, amelyeknek elhárító funkciót tulajdonítottak.⁵⁹⁴ Az ilyen ékszerek használata nem ismeretlen a Biblia későbbi világában sem.⁵⁹⁵

Izrael felé fordítva figyelmünket az alábbi megfigyeléseket tehetjük. Az ókori Izrael területén jó néhány harang került elő, ám ezek közül csupán tíz a hellenizmus kora előtti lelet. Ezt az egyébként is csekély számot minden bizonnyal tovább lehetne szűkíteni, mivel importtermékek, vagy éppen teljesen profán tárgyak is lehetnek közöttük.⁵⁹⁶

Az egyik legfrissebb régészeti lelet egy aranyharangocska, amely Jeruzsálemből került elő egy vízvezeték feltárása során. Magáról a leletről eddig nem került publikálásra semmiféle anyag, ám azt, hogy a harangocska a főpap ruházatához tartozott, kétkedéssel, erős fenntartásokkal kell fogadjuk.⁵⁹⁷

Egy lényegesen későbbi képi ábrázolás fennmaradt ugyan a főpapi ruha harangjairól, ám ennek időbeli távolsága nem teszi lehetővé, hogy mérvadó anyagként használjam munkánk során. Ez a lelet a sepphorisi zsinagóga Áron ruhájának a szegélyét ábrázoló mozaikja.⁵⁹⁸

⁵⁸⁹ Lásd: MAYERS: Bells, 657.

⁵⁹⁰ Othmar Keel ennek ellenére beszámol egy asszír harangocskáról, amelyen egy démon, vagy talán egy démonüzési jelenet látható. Ő számomra meggyőzően azzal érvel, hogy az arany, mint „tisztá” fém és a csengettyűk hangja Isten jelenlétét szimbolizálva tartotta távol az ártó erőket a főpaptól. Lásd: KEEL–MADELEINE: Götter Bewohnten Ägypten, 150.

⁵⁹¹ MOOREY: Ancient Mesopotamian Materials and Industries, 222.

⁵⁹² JUHÁSZ: Byzanz Und Das Abendland: Begegnungen Zwischen Ost Und West, 234.

⁵⁹³ VITTO: An Early Byzantine-Period Burial Cave at Kabul, 107–136. 123.

⁵⁹⁴ VILLING: For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece?, 223–295. 256.

⁵⁹⁵ FRÖHLICH: Theology and Demonology in Qumran Texts, 101–128.

⁵⁹⁶ BRAUN: Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources, 196.

⁵⁹⁷ STERMAN–STERMAN: Archaeological Views: The Great Tekhelet Debate—Blue or Purple?

⁵⁹⁸ WANER: Music Culture in Roman-Byzantine Sepphoris, 425–447.433.

11.3.5. „Aranycsengettyűk”: 2Móz 28,33–35

„Készíttess a szegélyre gránátalmákat kék és piros bíborból, karmazsin fonálból körös-körül a szegélyére, közéjük pedig aranycsengettyűket körös-körül. Aranycsengettyű meg gránátalma váltakozzék a palást szegélyén körös-körül. Ezt viselje Áron szolgálat közben, hogy hallható legyen a csengés, amikor bemegy a szentélybe az Úr színe elé, és amikor kijön onnan, hogy meg ne haljon.” 2Móz 28,33–35

Az ókori források közül Josephus és Plutarkhosz számolnak be a főpapi ruha harangjairól. Előbbi a főpap ruháján található gránátalmákat a villámlással azonosítja, a harangokat pedig a menydörgés hangjával.⁵⁹⁹ Utóbbi pedig a Dionüszosz-kultusszal hozza kapcsolatba őket, ahol egyébként a harangok valóban fontos szerepet játszottak.⁶⁰⁰ C. Houtman a Vetus Testamentum hasábjain publikált írásában olyan kérdéseket feszeget, amelyeket érdemes megfontolnunk.

Kinek szólt a csengettyűk hangja?⁶⁰¹ – teszi fel a jogos kérdést Houtman. A szentély udvarán tartózkodó híveknek; a papoknak és lévítáknak, akik az előcsarnokban várakoztak; magának a főpapnak; esetleg Istennek; netalántán a szentély egyéb lakóinak?⁶⁰²

Az egyszerű híveknek szóltak, jelzés gyanánt, hogy a főpapot imáikkal segítsék a szertartás során? Ha a papoknak és lévítáknak szólt, akkor emlékeztette őket az Isten előtt végzendő szolgálatukra? A főpap esetében figyelmeztetés lett volna, hogy tartsa be a szigorú öltözködési előírásokat? A rabbinikus exegézis szerint a harangok a szentélyt őrző lényeknek szóltak, nehogy rátámadjanak a szolgálatát végző személyre.⁶⁰³ A modern írásmagyarázók a harangocskákat elhárító, a gonosz erők elleni védekezés egy eszközeként képelték el.⁶⁰⁴

C. Houtman érvelése szerint a harangok célja lehetséges, hogy eredetileg elhárító volt, de a szöveg írásba foglalása idején ez már feledésbe merült.⁶⁰⁵ Értelmezése szerint a harangok már

⁵⁹⁹ BRAUN: Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources, 196. Lásd Flaviuszhoz: „Now the vestment of the high priest being made of linen, signified the earth; the blue denoted the sky, being like lightning in its pomegranates, and in the noise of the bells resembling thunder.” JOSEPHUS: The Compleat Works, VII.15. Lásd Plutarkhoszhoz: „The first may be drawn from their High-priest, who on holidays enters their temple with his mitre on, arrayed in a skin of a hind embroidered with gold, wearing buskins, and a coat hanging down to his ankles; besides, he has a great many little bells depending from his garment which make a noise as he walks. So in the nocturnal ceremonies of Bacchus (as the fashion is amongst us), they make use of music, and call the god’s nurses [Greek omitted]. High up on the wall of their temple is a representation of the thyrsus and timbrels, which surely suits no other god than Bacchus.” PLUTARCH: IV.6.

⁶⁰⁰ VILLING: For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece?, 223–295. 277.

⁶⁰¹ HOUTMAN: On the Pomegranates and the Golden Bells of the High Priest’s Mantle, 223–229.225.

⁶⁰² i.m., 225.

⁶⁰³ i.m., 225.

⁶⁰⁴ HUROWITZ: Solomon’s Golden Vessels and the Cult of the First Temple, 164.

⁶⁰⁵ HOUTMAN: On the Pomegranates and the Golden Bells of the High Priest’s Mantle, 226.

sokkal inkább beépültek az intézményes YHWH vallásba, és szerepük az lett, hogy a pap jelenlétére hívják fel Isten figyelmét.

Ennek ellenére a legtöbb írásmagyarázó által elfogadott tény az, hogy a csengettyűk eredeti funkciója az ártó lények távoltartása volt.⁶⁰⁶

Én a magam részéről Houtman gondolatait elfogadhatónak tartom, viszont az elgondolkodtató, hogy Josephus nem ilyen értelmezését adja a harangoknak. Nála egyértelműen a villámláshoz és égzengéshez kapcsolódnak ezek a tárgyak. Ezek az attribútumok YHWH ősi tulajdonságai, s nem lehetetlen, hogy az erőteljes teofánikus jelenségek imitációjával valóban a gonoszt próbálta elijeszteni a főpap.

Egy másik lehetséges megoldás is elképzelhető. A rituális tánc nem ismeretlen jelenség a Biblia lapjain. Az ilyen táncok, felvonulások elengedhetetlen kellékei a különböző ritmushangszerek. Elég, ha a legismertebb ilyen leírásra, a 2Sám 6-ra, Dávid rituális táncára gondolunk. Harangokról nem olvashatunk itt, de agyagesörgőkről igen. Ilyen csörgők pedig szép számmal kerültek elő régészeti leletek formájában.⁶⁰⁷ Tánc és zene talán az isteni figyelem felkeltését szolgálta volna?⁶⁰⁸

Tetszetős ez a magyarázat már csak azért is, mert a *תִּנְטִינָה* két lehetséges gyökhöz kapcsolhatjuk. Az egyik (*נָטַף*) jelentése 'láb, lépés, idő', a másik (*נָטַח*) jelentése pedig 'felkavar, felzaklat'.⁶⁰⁹ Nem tűnik lehetetlennek bármelyik lehetséges gyök fényében elképzelni azt, hogy a csengettyűk valamiféle ősi táncsal, elragadtatással álltak kapcsolatban. A vallástörténetből jól ismert sámántáncok elengedhetetlen kellékei a ritmushangszerek, amelyek nemcsak a révületbe esést segítették, hanem meg is védték a másvilágba utazó személyt. Véleményem szerint a Zak 14,20-ban található csengettyűk esetében szinte biztos, hogy nem csupán lószerszámként, hanem valamilyen kultikus funkcióval is rendelkeztek ezek az eszközök.

A kultikus funkció vitathatatlan a 2Móz 28 elbeszélésének esetében. Itt inkább az az elgondolkodtató, hogy a harangocskák ez irányú felhasználása példa nélküli a térségben. Talán valamilyen sajátosan YHWH-hoz kötődő hagyományt őrzött meg a Mózes második könyvének szövege? Vagy talán a hellenista időből nagy számban előkerülő harangok mutatnak abba az irányba, hogy nem ősi, hanem valójában egy roppant fiatal szöveggel van dolgunk?

⁶⁰⁶ ROOKE: *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, 17.

⁶⁰⁷ <http://www.bu.edu/anep/Ir.html>

⁶⁰⁸ WRIGHT: *Music and Dance in 2 Samuel* 6, 201–225.

⁶⁰⁹ VANGEMEREN: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 649–651.

11.4. Amulettek és pecsétnyomók

Ahogy a bevezetőben már említettem: „Az ókori Izrael lakói nem élettelen anyagnak képzelték el környezetüket.” Az őket körülvevő világban félelmetes és kiszámíthatatlan erők lakoztak. Lelkekkel, démonokkal, kisebb istenségekkel való kapcsolat alapvetően határozta meg mindennapjaik életét.⁶¹⁰ A jó- és balszerencsében, egészségben, betegségben egyaránt közreműködhetek ezek a lények.⁶¹¹ Manipulálásuk, befolyásolásuk vagy éppen ártóerejük elhárítása kulcsfontosságú volt hitük szerint. Ez természetesen nemcsak izraeli sajátosság, hanem általános vallástörténeti jelenség, amelynek folyamatáról és dinamikájáról a bevezetőben már szintén szót ejtettünk. Az ilyen irányú tevékenységet a varázslat kategóriájába soroljuk. Az ókorban megkülönböztették a vallás és varázslat területét, de nem láttak éles ellentétet a két szféra között. A templomokban szolgáló papság az istenség igényeit volt hivatott kielégíteni, míg a varázslással foglalkozó kultikus személyek végső soron *problémamegoldóként* funkcionáltak.⁶¹²

A főpapi ruha esetében joggal feltételezhetjük, hogy a feliratos kövek, a turbánon található aranylemez, de a csengettyűk is ilyen funkciókkal bírtak. A következőkben rövid áttekintését kívánom adni a vaskor egyik legizgalmasabb és tárgyunkhoz leginkább kapcsolódó leletének.⁶¹³

⁶¹⁰ Izrael esetében egyes kutatók a démonológia igazi fellendülését a későbbi idősakra teszik. Lásd: FREY-ANTHES: Concepts of ‘Demons’ in Ancient Israel

⁶¹¹ Vö.: Zsolt 91, 5. Itt feltételezhetően különböző démonok nevei kerülnek felsorolásra. Lásd: GERSTENBERGER–BOWDEN: Theologies in the Old Testament, 36. De talán ebbe az irányba mutat az Énekek Éneke 3,7–8, amikor kiemeli a Salamon harcosainak bátorságát, akik nem félnek éjjel. Nyilván nem a sötétől féltek, hiszen ez elég különös lenne egy vitéz esetében, hanem az éjszaka ártó erőitől. Egyébként az éjszakát, de az alvást magát különös veszélyforrásnak érzékelték. Nemcsak Izraelben, hanem Mezopotámiában és Egyiptomban is igyekeztek az éjszaka erői ellen védekezni. Lásd: MCALPINE: Sleep, Divine and Human, in the Old Testament, 172–179.

⁶¹² A varázslat ártó formája, a fekete mágia azonban súlyos büntetést vont maga után, Egyiptom kivételével élesen eltér a fekete és fehér mágia szókészlete. Lásd: SCURLOCK: Magic

⁶¹³ Közvetlenül nem kapcsolódik az általunk tárgyalt korhoz és a ruhához, de az ókori izraeli varázslás kutatásának vannak debreceni vonatkozásai. Az úgynevezett varázstálak (*magic bowls*) a fogság utáni zsidóság fontos tárgyi emlékei.

A varázstálak kutatása a 19. században kezdődött és korpuszuk máig tudományos diskurzus tárgya. LEVENE: Curse of Blessing: What’s in the Magic Bowl, 5. Először James A. Montgomery foglalkozott az edényekkel, majd később Cyrus Gordon és tanítványai váltak a kérdés komoly szakértőivé. YAMAUCHI: Magic Bowls, 51–55. A kutatástörténet magyar vonatkozású része az, hogy a varázstálak egyik legelismertebb kutatója egy debreceni származású, Izraelben élő zsidó tudós. Shaul Shaked 2012-ben munkája elismeréseként megkapta a Scheiber Sándor díjat.

A Kr. u. 2. századtól egészen a középkorig használt varázseszközök esetében spirálisan teleírt tálakról beszélünk. Bibliai szövegek mellett egyéb varázsigék is feltűnnek rajtuk, amivel a hétköznapi élet minden területét igyekeztek befolyásolni, gazdag összehasonlító anyagot kínálva a kutatóknak. SHAKED: Transmission and Transformation of Spells, 190.191.199. A zsidóság ókori számarányához képest jelentős mennyiségű tál került elő, ami jól mutatja a mágia jelentőségét a késő antikvitás zsidóságának életében. GELLER: Tablets and Magic Bowls, 54.

A tálak szemléletesen mutatják be a vallási elemek transzmisszióját egy korábbi korból a másikba. Egyrészt a tálakat viszonylag hosszú ideig használták egy adott helyen ahhoz, hogy az istenségek átalakulását meg lehessen figyelni rajtuk. Az edények közül számtalan Istár és Lilith ellen kér védelmet. Ők, ha a vallástörténet folyamatát

11.4.1. Bibliai helyek vázlatos áttekintése

Az amulettek a varázslás tárgykörébe tartozó eszközök. A varázsláshoz kapcsolódó speciális terminológiai egységekkel az alábbi helyeken találkozhatunk: 5Móz 18,10–11; 3Móz 19,26,31; 20,1–6,27; 2Móz 22,17; 2Kir 21,6; 2Krn 33,6.⁶¹⁴ A biblia maga is beszámol ilyen jellegű tárgyokról, ékszerekről. A holdacskák a tevék nyakában: Bír 8,21; minden bizonnyal hasonló napocskák és holdacskák embereken: Ézs 3,18;⁶¹⁵ profanizálva illatszeres szelenceként fordított kifejezés, ami szó szerint *'életdobozokat'* jelent;⁶¹⁶ talizmánok: Ézs 3,20;⁶¹⁷ szívre és karra tett pecsét: Énekek 8,6. Ékszerek szép számmal kerültek elő az élet minden területéről vaskori ásatásokon. Ezek amulettként való azonosítása problematikus, talán még ennél is nehezebb YHWH kultuszával összefüggésbe hozni a tárgyakat. A Ketef Hinnom-i amulettek azért különlegesek, mert esetükben minden adott. Egyértelműen YHWH kultuszához kapcsolódó, elhárító funkcióval rendelkező, vaskori ékszereként interpretálhatjuk őket.

11.4.2. Ketef Hinnom

A Ketef-Hinnom-i amulettek az Ószövetség legrégebbi Biblián kívüli szöveges emlékei, amelyek az ároni áldás szövegét tartalmazzák.⁶¹⁸ Az amuletteket Jeruzsálemben találták 1979-ben a Gabriel Barkey által vezetett ásatáson.⁶¹⁹ Az apró tárgyak azonban csak 1989-ben

vizsgáljuk, előbb nagyhatalmú természetfeletti lények voltak, majd folyamatosan veszítették el jelentőségüket, és váltak később lényegében másodrangú istenekké, démonokká. OELSNER: *Incantations in Southern Mesopotamia-From Clay Tablets to Magic Bowls*, 61. A varázstálokon azzal találkozunk, hogy a védelmet kérő személynek kell a bizonyos módon elkészített ételeket elfogyasztania. Meglepő módon az edényeken található „receptek” azonosak akkád szövegek isteni ételleivel. Az istenek lényegében a feledés homályába vesztek, rituálék viszont továbbéltek a köztudatban, és az emberek részesültek a mágikus módon készült ételek védelméből. GELLER: *Tablets and Magic Bowls*, 61.

⁶¹⁴ Az íghelyekhez lásd: KUEMMERLIN-MCLEAN: *Magic*.

⁶¹⁵ WILLIAMSON: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*, 281. Az ézsaiási szakasz eredetiségével kapcsolatban néhány kérdést vetett fel a kutatás. Először a 18–23 közötti versek prózai formában vannak, míg az azt megelőzők poétikusak. CHILDS: *Isaiah*, 34. Másodszor, ha a 18–23. verseket elmozdítjuk a szövegből, akkor a 24. versről gyakorlatilag törés nélküli szöveget kaphatnánk. Harmadszor a részletek sokasága meglehetősen szokatlanak hat. OSWALT: *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*, 141.

⁶¹⁶ Nyelvészeti szempontból nem kizárt a 'parfümös szelence' jelentés, lásd: WILLIAMSON: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*, 281., de ha a szöveg teljes kontextusát nézzük és az utána következő talizmán szót, akkor joggal gondolhatunk szó szerinti jelentésre. Hasonló szelencékkel kapcsolatban, amelyek varázsigéket tartalmaztak, vannak egyiptomi párhuzamaink. i.m., 281.

⁶¹⁷ A talizmánokkal hozza összefüggésbe Williamson a Ketef-Hinnom-i leletet. WILLIAMSON: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*, 282. Az ézsaiási szakaszokhoz kiváló összefoglalás: PLATT: *Jewelry of Bible Times*; WILLIAMSON: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*

⁶¹⁸ Nemcsak az áldással hozzák kapcsolatba a szöveget, hanem több zsoltárral. Lásd: SMOAK: *May Yhwh Bless You and Keep You from Evil*; SMOAK: *Amuletic Inscriptions and the Background of YHWH as Guardian and Protector in Psalm 12*. A fent is említett 91. zsoltárral is kapcsolatba hozzák az amuletteket. Lásd: HAZON-CLEMENTS-PINNICK: *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, 69.

⁶¹⁹ MERRILL-ROOKER-GRISANTI: *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, 123.

kerültek publikálásra héber nyelven, majd 1992-ben angolul. A megtalálás helye a jeruzsálemi Hinnom-völgy, azon belül is a 24-es barlang 25-ös, temetkezési célra használt padkás sírkamrájának repositóriumából kerültek elő.⁶²⁰

A padkás, kőpárnákkal rendelkező sírbolt jellemzően vaskori temetkezési forma. Ezekbe a sírhelyekbe a térség szokásainak megfelelően folyamatosan temetkeztek. Ez azt jelenti, hogy az elhunytat a kőpárnás padkára helyezték, majd miután a maradványok oszlása befejeződött, összeszedték a csontokat és az egyéb temetkezési kellékeket, majd elhelyezték azokat az erre a célra kialakított tárolóhelyiségben, az úgynevezett repositóriumba. Mivel a nyughelyet több évszázadon keresztül folyamatosan használták, ezért hatalmas mennyiségű emberi maradvány és tárgyi emlék halmozódott fel a tárolóhelyiségben. Ez akadályozta a temetők munkáját, akik időnként a helyiség hátsó részébe helyezték át a maradványokat. Ezzel együtt is meglepő, hogy a 3,69 m x 1,98 m-es helyiségben átlag 65 cm-es vastagságig voltak földi maradványok. A régészetben ismert stratigráfiai módszerek nem működnek a sírkamrák esetében, hiszen itt rendszeresen és mesterségesen beavatkoztak a tároló rétegtrendjébe. Ennek ellenére a Ketef-Hinnom-i amuletről nagy biztonsággal megállapítható, hogy fogság előtti eredetű, közelebbről pedig a 7. és 6. századokhoz köthető emlékek. Már maga a temetkezési hely is ebbe az irányba mutat, de a legmeggyőzőbb mégis a paleográfiai bizonyítékok sokasága. A Ketef-Hinnom-i amuletteken található paleo-héber szöveg összehasonlítva hasonló korú szövegekkel és töredékekkel egyértelműen a fentebb megjelölt időszakhoz köti a leletet.⁶²¹

11.4.3. Tekercsekkel kapcsolatos következtetések

A tekercsek roppant kicsi méretű ezüstlemezek, amelyeket a felirat elkészítése után feltekertek. Az ezüstlemezek természetesen, akárcsak manapság, az ókorban is ékszernek, tehát luxuscikknek számítottak. A lemezek anyaga mellett a rajtuk található felirat is tehetős emberről, illetve az írás munkáját végző komoly szakemberről árulkodik. A lemez anyagából és méretéből arra következtethetünk, hogy a lemezt sohasem szánták olvasásra. Az ároni áldás feljegyzése tehát nem kegyességi célokat szolgált, hanem minden bizonnyal elhárítót.⁶²² A szöveg birtokában a viselő biztonságban érezhette magát, hiszen YHWH védelmét élvezte. Miután a szöveget rögzítették, az egészet összegöngyölték. A tény, hogy a tárgy anyaga

⁶²⁰ WAALER: A Revised Date for Pentateuchal Texts?, 31–32.

⁶²¹ i.m., 33–43.

⁶²² Erről a funkciójáról a későbbi zsidó szövegek is tanúskodnak, lásd: HAZON–CLEMENTS–PINNICK: Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls, 70–71.

nemesfém, egyrészt jelzi értékes voltát, másrészt köztudott, hogy a nemesfémeknek elhárító erőt tulajdonítottak az ókorban. A kis tekercset valamilyen formában a testén hordhatta viselője, ezzel biztosítva az állandó védelmet. A lemez mérete miatt leginkább valamiféle nyaklánc elemeként funkcionálhatott. Azt, hogy önállóan vagy esetleg valamiben elhelyezve hordta a viselője, mára már nem kideríthető.

A felirat már csak a mérete miatt is gyakorlott kézzől árulkodik. Ilyen apró fémfelületre még a mai finomabb metsző eszközökkel is komoly kihívást jelentene írunk. Ezzel együtt az írást végző szakember szép, folyamatos írással rögzítette szövegét. Miről tanúskodik mindez? Többek közt azt jelenti, hogy tapasztalt írnokokkal állunk szemben. Az apró anyagra tanulatlan kezű másoló nem tudott volna ilyen precizitással dolgozni. Ismert tény, hogy írástudatlan kézművesek próbálkoztak szövegek gépies másolásával, vagy bizonyos esetekben szövegnek tűnő, de értelmetlen díszítményeket helyeztek el munkáikon. A Ketef-Hinnom-i amulettek írói minden jel szerint tudták, hogy mit írtak az ezüstlemezekre.⁶²³

Az írók személyét tovább bonthatjuk. A két amulettnek minden kétséget kizáróan két személy volt az alkotója. Ebből arra következtethetünk, hogy az ilyen és ehhez hasonló amulettek készítése nem egy írnok különlegesen időigényes hóbortja lehetett, hanem legalább két ember foglalkozott ilyen jellegű tevékenységgel. Úgy gondolom, nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy ha egy foglalkozást már több mint egy ember űz, akkor azt kettőnél szinte biztos, hogy lényegesen többen végzik. Véleményem szerint joggal feltételezhetjük, hogy a Ketef-Hinnom-i amulettek végső soron egy olyan leletcsoportba tartoznak, amelyek a maguk korában lényegesen elterjedtebbek lehettek, mint amennyit a rendelkezésünkre álló leletek alacsony száma indikál.

Vajon nem lehetetlen, hogy ezeket a kis tekercseket a szakképzett írnokok sorozatban gyártották szabad óráikban? Még egy dolog látszik ebbe az irányba mutatni. A tekercsek hátoldalán található Ézsaiás neve. A bibliai Ézsaiással történő azonosítás reménytelen, de most nem is ez a lényeg.⁶²⁴ Elképzelhető, hogy a nevet egy harmadik írnok készítette? Nem lehetetlen.

Úgy vélem, a következő módon készülhetett az amulett. A tekercset magát a helyi mester készítette el, aki az üres lapkákat átadta az írástudóknak. Az írástudók – egynél többen – manufakturális keretek között jó néhány ilyen lapkát elkészítettek. Különböző ígéket véstek rájuk, és különböző méretben állították elő őket. Az elkészült lapkákat ezután valamilyen

⁶²³ Általános az egyetértés, hogy a szöveget papi körökhöz tartozó írástudók vésték fel. WAALER: A Revised Date for Pentateuchal Texts?, 32.

⁶²⁴ i.m., 42.

formában értékesítették. Az értékesítés helye lehetett maga a műhely, de nem zárható ki valamely kultikus hely, vagy jelentőségteljesebb épület körüli bazár. A bazárba egy írástudó elvitte a félkész termékeket, ahol a vevők a saját szájuk ízének megfelelően kiválasztották, hogy majd a helyszínen rávéssék saját nevüket. Amennyiben ez igaz, akkor napjaink gyakorlata semmit sem változott a több ezer évvel ezelőttihez képest, hiszen az ilyen helyben készült, névre szóló emléktárgyak ma is kötelező elemei a bazársoroknak.⁶²⁵

11.4.4. Néhány megjegyzés a szöveg kapcsán

A szöveggel kapcsolatban meg kell jegyezzük, hogy a stílusában és egyes formai elemeiben nagyon hasonlít a Khirbet el-Qum-i, illetve a Kuntillet 'Ajrud-i feliratokhoz. Ha ez a feltételezés áll, akkor még későbbre datálhatjuk a szöveg eredetét.⁶²⁶ A fejlődést Schmidt a következőképpen képzei el: Az áldás eredetileg családi temetkezési kultuszhoz kapcsolódott, itt egyre nagyobb népszerűsége tett szert, mígnem megjelent olyan hivatalos személyek által készített tárgyakon, mint a Ketef-Hinnom-i amulett. A fogság után tevékenykedő papi író pedig már el is helyezi az általa szerkesztett irodalmi mű központi helyén a népszerű Igét.⁶²⁷

Az ároni áldást tartalmazó apró tekercsek egy olyan vallási fejlődésről árulkodnak, ami témánk szempontjából is jelentőséggel bír. Kérdés ugyanis, hogy miért került rá a tekercsekre éppen ez az írás? A már meglévő kánonból választotta ki a szöveg írója, vagy valami más motiváció vezérelte? A legvalószínűbb az, hogy a szöveg a kánontól függetlenül létezett és elhárító erővel bírt.⁶²⁸ Ez abba az irányba mutat, hogy a papi korpusz egyes elemei minden bizonnyal fogság előtti keletkezésűek.⁶²⁹ A tekercsek méretéből, funkciójából pedig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy léteztek hordható formátumú, YHWH-t segítségül hívó, szöveges amulettek, amelyeket a hivatalos kultusz funkcionáriusai készítettek a nép számára a fogságot megelőző korban. A ruhával kapcsolatban pedig megállapíthatjuk, hogy a feliratos kövek, aranylemez eredeti funkciója, akárcsak Ketef-Hinnom esetében, elhárító jellegű lehetett.

⁶²⁵ Schmidt is úgy látja, hogy azok a papi körök, akik az ilyen eszközöknek az előállításában részt vettek, minden bizonnyal nagy tételben állították elő termékeiket. SCHMIDT: *The Materiality of Power*, 142.

⁶²⁶ i.m., 143.

⁶²⁷ i.m., 143–144.

⁶²⁸ SMOAK: *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture*, 143.

⁶²⁹ Már maga a tény, hogy ilyen materiális és írásos minőségben készül el egy tárgy az Ókorban, azt implikálja, hogy a szöveg jóval régebb óta közszájon és minden bizonnyal valamilyen írásos formában létezett. MERRILL–ROOKER–GRISANTI: *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, 125.

11.4.5. Hiányzó láncszemek

Szigorúan véve a Ketef-Hinnom-i amulettek többek pusztá amuletteknél. Inkább a *phylacterionok* csoportjába tartoznak. A *phylacterionok* olyan testen viselhető tárolóeszközök, illetve tárgyak, amelyekben, vagy amelyeken írást rögzítettek. Ezek ma is jól ismertek a zsidóság körében. A tefillint a zsidó kultúrában a fejen hordják. Ez lényegében egy kis doboz, amelyben szentírási szövegeket tároltak. Napjainkban a tefillint a zsidók csupán imádság közben hordják, de bizonyítható tény, hogy eleinte a mindennapi élet és viselet része volt. A tefillin története azonban nem visz bennünket vissza a Ketef-Hinnom-i amulettek korába. A ma széles körben elterjedt tárgy legrégebbi darabja a Qumránban talált tefillin, amely esetében mind a tartó, mind pedig a benne tárolt kicsi szövegek is megőrződtek.⁶³⁰ Emellett Josephus Flavius is ír a tefillinről.⁶³¹ Ezek fényében az első ránk maradt tefillin nem lehet régebbi, mint Kr.e. 250. Ezzel együtt meg kell jegyezzük, hogy a ránk maradt lelet szép állapota, a tároló bőrdarab megmunkálása arra enged következtetni, hogy egy régebbi hagyományt őrző kiforrott darabról van szó.

A bibliai szövegek elsődleges szemrevételezése során kitűnik, hogy két típusú ígéről beszélhetünk. Egyik esetben a szöveg teljesen elítéli az amulettek viselését. Ezeknél olyan tragikus történetek csatlakoznak az amulettekhez, mint az aranyborjú készítése, valamint Gedeon bálványozása. Vagy pedig luxuscikkékként kerülnek a prófétai kritika kíméletlen kereszttüzébe.

A másik esetben nehéz eldöntenünk, hogy konkrét utasításról, vagy egy átvitt értelemben vett költői képről van szó.⁶³² Annyi bizonyos, hogy ezeket az igeszakaszokat a későbbi zsidóság úgy értelmezte, mint szó szerinti utasításokat, ez pedig elvezetett a jelenlegi tefillinhasználathoz. Az is szinte teljesen bizonyos – a vallástörténeti vizsgálódások alapján –, hogy a tefillin eredetileg nemcsak imakelléket jelentett, hanem a benne rejlő szöveg miatt védett az ártó erők ellen.

⁶³⁰ Lásd: VERMES: Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea.

⁶³¹ Let every one commemorate before God the benefits which he bestowed upon them at their deliverance out of the land of Egypt, and this twice every day, both when the day begins and when the hour of sleep comes on, gratitude being in its own nature a just thing, and serving not only by way of return for past, but also by way of invitation of future favors. They are also to inscribe the principal blessings they have received from God upon their doors, and show the same remembrance of them upon their arms; as also they are to bear on their forehead and their arm those wonders which declare the power of God, and his good-will towards them, that God's readiness to bless them may appear every where conspicuous about them. JOSEPHUS: The Complete Works, VIII. 13. (A forrás számomra nem volt elérhető magyarul.)

⁶³² A tefillinnek monográfiát szentelő Cohn azon az állásponton van, hogy a fogság előtti igeverseket nem szó szerint kell értelmezni. COHN: Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World, 49.

Az amulettek minden ősi vallás esetében jelen levő tárgyak. Nem volt ez másképpen a Biblia korában sem. Erre utal a kevés számú bibliai igehely beszámolója is. Az amulettet a hivatalos vallásosság nem nézte jó szemmel, de minden valószínűség szerint józan megfontolások és egyes bibliai szövegek alapján készültek olyan amulettek, ahol az erőt a rájuk véselt szent szöveg kölcsönözte. Ezeket minden bizonnyal a hivatalos kultusz személyei készítették és adták el olyan egyszerű személyek részére, akik legális alternatívát kerestek és találtak bennük. Itt jutunk el a Ketef-Hinnom-i amulettekhez.⁶³³ Ezután nincsenek emlékeink, de a qumrani tefillin abba az egyébként logikus irányba mutat, hogy az amuletten rögzítendő szövegek utóbb szabályozásra kerülnek. Fokozatosan elvesztik amulett mivoltukat, és a mindennapi vallásos élet kellékeivé válnak.

⁶³³ Direkt kapcsolatot azonban nem feltételezhetünk. COHN: Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World, 49–50. Nem arról van szó itt, hogy a Ketef-Hinnom-i amulett lenne a tefillin őse, hanem arról, hogy egy bizonyos logika bújik meg szent szövegek ékszerekre való vésése mögött.

12. A 12 drágakő

Az éföd pántjának a két fentebb részletezett drágakövétől eltekintve tizenkét egyéb kő került a hósénre 2Móz 28,15–30-ban. A hósénen négy sorban három-három drágakőről emlékezik meg az Írás. A kövek sorrendje a következő: 1. sor: rubin (רִבִּינִי)⁶³⁴, topáz (תּוֹפָאֵז), smaragd (סַמְרָגְד); 2. sor: karbunkulus (קַרְבֻּנְכֻלֻס), zafir (זָפִיר), jáspis (יָסְפִּיד), 3. sor: opál (אֹפָל), agát (אֶגֶט), ametiszt (אַמֶּתִּישֵׁט)⁶³⁵; 4. sor: krizolit (כְּרִיזוֹלִית)⁶³⁶, ónix (אֹנִיֵּס), nefrit (נֶפֶרִית). A LXX által megőrzött görög szövegben a következőképpen alakul a sorrend: 1. sor: σάρδιον, τοπάζιον, σμάραγδος; 2. sor: ἄνθραξ, σάπφιρος, ἱασπις; 3. sor: λιγύριον, ἀγάτης, ἀμέθυστος; 4. sor: χρυσόλιθος, βηρύλλιον, ὀνύχιον.⁶³⁷

12.1. Rubin

Az רִבִּינִי valószínűleg a héber vörös אָדָם szóból származik. Az LXX fordításában σαρδίον szerepel.⁶³⁸ A RÚF rubin fordítását hozza (2Móz 28,17).⁶³⁹ Zwickel és Harrell egyetértenek abban, hogy itt feltehetőleg a karneol nevű ásványról lehet szólni.⁶⁴⁰ A rubin keménységéből kifolyólag nehezen volt megmunkálható az ókorban. A karneol az ókori kelet egyik legkedveltebb ékköve, amely ugyan fellelhető a térségben, de fő lelőhelye India, ahonnan mezopotámiai közvetítéssel érkezik a térségbe.⁶⁴¹ Ennek ellenére az Izrael területén előkerült karneol ékszerek és gyöngyök Egyiptom és a Sinai felől érkezhettek.⁶⁴² A karneol vöröses árnyalatú változata azonban meglehetősen ritkán fordul elő a természetben. Egy Indiában kidolgozott hevítési eljárással tökéletes vöröses árnyalatot kapott a kő, valamint a megmunkálás is könnyebbé vált. Az Egyiptom területén fellelt vöröses karneol ékszerek és pecsétnyomók

⁶³⁴ Rubin vagy sardius nevű ásványt jelöl a héber szó. Etimológiájában az 'vörösnek lenni' kifejezéshez kapcsolódik. CLINES: Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 1., 130.

⁶³⁵ Ametiszt vagy jáspis feltételezett jelentésű héber szóról semmi közelebbit nem tudunk. CLINES: Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 1., 191.

⁶³⁶ Semmi pontosabbat nem árul el a szótár, de tovább bonyolítja a fordítást, hiszen a lehetséges változatok között feltűnik a beril, krizolit és egyéb ásványok. Lásd: CLINES: Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 8., 680.

⁶³⁷ Az LXX-hez lásd: 2Móz 28,17–18.

⁶³⁸ HOUTMAN: Exodus, 499. A σαρδίον tulajdonképpen rokon a karneollal, ám annál valamivel keményebb ásvány.

⁶³⁹ Klein rubinnal vagy karneollal azonosítja. Lásd: KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 7. Míg Clines inkább karneolt vagy sardist javasol. CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 1., 130.

⁶⁴⁰ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 53; HARRELL: Hebrew Gemstones, 11; Nagy Mihály megjegyzi, hogy mind a különböző fordítások által hozott kövek egyaránt vörös színűek. Lásd: NAGY: Ásványok, 75.

⁶⁴¹ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 53.

⁶⁴² i.m., 53.

menyisége abba az irányba mutat, hogy az eljárás ismert volt az egyiptomi mesterek előtt is.⁶⁴³ Ékszerként és pecsétnyomóként a Vaskor II-ben ismert volt Izrael térségében is a karneol.⁶⁴⁴

12.2. Topáz

A תַּפֶּזֶש szó eredetével kapcsolatban teljes a bizonytalanság⁶⁴⁵, de az LXX τοπαζιον-nak fordítja, így a topáz jelentése tűnne a legvalószínűbbnek.⁶⁴⁶ Az LXX által említett topáz azonban nem játszott szerepet a Hellenizmus előtt a térségbe.⁶⁴⁷ Zwickel a zöldes árnyalatú peridot ásvánnyal hozza összefüggésbe.⁶⁴⁸ Ezt egyébként a vörös tenger egyik szigetén a Zabargad szigeten bányászták az ókorban.⁶⁴⁹ Több elképzelés felmerült a kő pontos meghatározására. Egyesek a sárga szanszkrit kifejezéssel hozzák kapcsolatba, míg mások egyiptomi gyökereket feltételeznek.⁶⁵⁰ Egyiptomi eredet felé mutat talán a Jób 28,19 verse, ahol etióp topázként szerepel. Az itt szereplő kifejezés כִּוִּש Egyiptom déli részéhez köthető.⁶⁵¹ A topáz kifejezés amint láttuk nem állja meg a helyét kortörténeti szempontból, ám az egyiptomi Aswam régió hematit lelőhelyei talán azonosíthatóak a תַּפֶּזֶש-vel. A hematit (vörösvasérc) viszonylag könnyen megmunkálható oxidásvány, amely használatának nyomai jól dokumentáltak a térségben.⁶⁵²

11.3. Smaragd

A סַמְרַגֵּד szó valószínűleg kapcsolatban áll a סַמְרַק kifejezéssel, ami csillogást, villanást és magát a villámlást jelenti.⁶⁵³ A kifejezéssel kapcsolatba hozható az új babiloni *barraqtu*-val,⁶⁵⁴ amely valamilyen aranyba foglalt ékkövet takar, illetve rokon az egyiptomi *brq* szóval, amely szintén ragyogást, csillogást jelent.⁶⁵⁵ A Ptolemaida dinasztia idején újból találkozunk vele *berget* formában, amely ekkor már zöld ékkövet jelentett.⁶⁵⁶ A rokon villámlás kifejezésből

⁶⁴³ HARRELL: Hebrew Gemstones, 11–12.

⁶⁴⁴ i.m., 53.

⁶⁴⁵ KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 502.

⁶⁴⁶ HOUTMAN: Exodus, 499.

⁶⁴⁷ HARRELL: Hebrew Gemstones, 14.

⁶⁴⁸ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 54. Zwickellel egyet ért Cleins is, aki a topáz fordítást tévesnek találja. Lásd: CLEINS: The Dictionary of Classical Hebrew 6., 679. Nagy Mihály itt valamilyen kútból származó sárgás kőre gondol. Lásd: NAGY: Ásványok, 87.

⁶⁴⁹ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 54.

⁶⁵⁰ HARRELL: Hebrew Gemstones, 12–14.

⁶⁵¹ i.m., 14.

⁶⁵² i.m., 15.

⁶⁵³ HARRELL: Hebrew Gemstones, 15. A villámláshoz lásd még: CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 2., 274.

⁶⁵⁴ KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 86.

⁶⁵⁵ i.m., 15.

⁶⁵⁶ i.m., 15.

valamilyen fehéres-sárgás kőre is gondolhatnánk, de szóba jöhet esetleg az egyiptomi eredettel kapcsolatban a zöld szín is.⁶⁵⁷ A RÚF fordításában smaragdként szerepel a szó, amely a berill nevű ásvány zöld színváltozata.⁶⁵⁸ Ez természetesen lehetséges fordítás, hiszen jól illeszkedik a különböző szavak jelentéséhez, ám a smaragd bányászatára csupán Kr. e. 3. századtól vannak nyomok Egyiptom területén.⁶⁵⁹ A bányászat és felhasználás nyomai arra engednek következtetni, hogy a szóban forgó kő serpentin (kígyókő), vagy zöld jáspis lehetett. Az utóbbi két kő használata széles körben elterjedt volt a vaskori pecsétnyomókkal kapcsolatban.⁶⁶⁰ Zwickel malachitra gondol, amely zöldes színű réztartalmú ásvány. Vélemény szerint a timnai és fenani rézbányászat melléktermékeként bukkanhattak fel ezek a kövek a korabeli ötvösök műhelyeiben.⁶⁶¹

11.4. *Karbunkulus*

Az Ez 27,16 tanúsága szerint, a קִנְזִי kővel kereskedtek Tírusszal az arám kalmárok is. Említésre kerül még a főpapi ruhán kívül a tíruszi király ékszereivel kapcsolatban is az Ez 28,13-ban. A RÚF a karbunkulus szóval fordítja, ami végső soron sötét vörös színű ásványt jelent.⁶⁶² Harrell ezzel szemben azzal érvel, hogy a szó türkizt jelenthet. Erre nyelvészeti és archeológiai bizonyítékokat sorakoztat fel.⁶⁶³ A türkiz bányászatának nyomai erőteljesek a Sínai félszigeten, ahol a bányák egyiptomi fennhatóság alatt működve ellátták a környéket kiváló minőségű türkizzel. Ezzel szemben Schiller nem zöld, hanem valamilyen sötétebb árnyalatú kőre gondol, közeledve ezzel a RÚF fordításához. Véleménye szerint rubin vagy gránát, esetleg olyan manapság drágakőnek nem minősülő ásványok, mint a kovakő fekete példányai, vagy a könnyen megmunkálható fekete jáde kő, esetleg fekete mészkő lehetnek a kifejezés megfelelői.⁶⁶⁴

⁶⁵⁷ i.m., 15.

⁶⁵⁸ Ezzel ért egyet a Clines féle szótár is. Lásd: CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 2., 275. Schiller és Zwickel azonban felhívja a figyelmet, hogy a smaragd fogalma az ókorban közel sem volt letisztult. Plinius 12 különböző smaragfélét említ természetrajzában. Lásd: SCHILLER: Edelsteine.

⁶⁵⁹ i.m., 16.

⁶⁶⁰ i.m., 16.

⁶⁶¹ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 55.

⁶⁶² NAGY: Ásványok, 86.

⁶⁶³ HARRELL: Hebrew Gemstones, 17–18.

⁶⁶⁴ SCHILLER: Edelsteine.

11.5. Zafir

A זָפִיר kifejezés egyéb előfordulási helyek tekintetében gazdag. Felbukkan az 2Móz 24,10; Jób 28,6; Jób 28,16; Én 5,14; Ézs 54,11; Sir4,7; Ez 1,26; Ez 10,1; Ez 28,13 szakaszokban. A felsorolt igehelyek esetében a RÚF egyöntetűen a zafir szóval fordítja a kifejezést. Említést érdemel, hogy a tíruszi király ékei mellett a 2Móz 24,10 illetve az Ez 1,26 és Ez 1,10 az isteni trónussal kapcsolatban emlékezik meg az ékkőről.

A zafir ásvány színe széles skálán mozog, a vöröstől eltekintve minden árnyalattal találkozhatunk, így az ékkő pontos színét nehéz megállapítanunk.⁶⁶⁵ Az egyöntetű magyar fordítás ellenére a Clines féle szótár hangsúlyozza, hogy a kifejezés alatt nem zafírt, hanem lazúrkövet kell értsünk.⁶⁶⁶ A szó eredete nem sémi, de nem is egyiptomi, hanem szanszkrit. A héber származékszó szanszkrit eredetije „*lassan mozgó Saturnuszt*” jelent.⁶⁶⁷ Úgy vélik tehát, hogy helyesebb lazúrkőre gondoljunk.

Talán ebbe az irányba mutat a Jób 28,16,⁶⁶⁸ ahol a kő bányászatával kapcsolatban aranyról is szó esik, mivel a lazúrkövön gyakorta találhatók arany csillogású szennyeződések.⁶⁶⁹ A lazúrkő fordítást támasztja alá Harrell is, hiszen a Kr. u. 1. század előtt nem volt ismert a zafir bányászata és kereskedelme a mediterráneumban.⁶⁷⁰ A lazúrkő használatának nyomai azonban folyamatosak az egész ókori keleten.⁶⁷¹

A lazúrkő a legismertebb és leginkább dokumentált féldrágakő az ókori Közel-Keleten. Különös értékét a kék színének köszönheti, amely kiegészülve aranyszínű szennyeződésekkel valóban szemet gyönyörködtető. Bányászatának, megmunkálásának, kereskedelmének és felhasználásának évezredes nyomaira bukkanhatunk. A szépségén kívül viszonylagos ritkasága is növelte az értékét. Mezopotámia, Egyiptom és természetesen Izrael térségében sem bányászták. A követ Mezopotámia közvetítésével szállították nyugat és dél felé. Amennyiben a tengeri útvonalak hajózhatóak voltak, úgy valószínű Búbloszon, ha nem, akkor szárazföldön a Sínai-félszigeten keresztül. A tengeri útvonallal kapcsolatban felmerült Salamon (1Kir 9,26–28; 10,11,22) és Jósafát (1Kir 22,47) kereskedelmi összeköttetése Ófírral, ahonnan az arannyal

⁶⁶⁵ SCHILLER: Edelsteine.

⁶⁶⁶ CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 6., 181. és KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 451.

⁶⁶⁷ HARRELL: Hebrew Gemstones, 18.

⁶⁶⁸ SCHILLER: Edelsteine.

⁶⁶⁹ HARRELL: Hebrew Gemstones, 18.

⁶⁷⁰ HARRELL: Hebrew Gemstones, 18.

⁶⁷¹ NAGY: Ásványok, 80.

együtt egyéb drágaságok is érkezhettek. Ez 27,16.22 arról számol be, hogy a tengerparti összeköttetéssel rendelkező Edóm drágakövekkel kereskedett.

Úgy tűnik, Mezopotámiába a mostani Afganisztán területéről érkezett, azon belül is a mai Badakhshan kerületből. Az itteni hegyek sziklái kiváló minőségű és viszonylag könnyen elérhető lazúrkövet rejtene. A könnyen kitermelhetőséget a helyén kell kezeljük. Ez annyit jelent, hogy az ókori eszközökkel egyáltalán lehetőség adódott a kitermelésre. A munka nehézsége mellett azt is számításba kell vennünk, hogy a kietlen hegyvidéken a karavánok közlekedése csupán 3 hónapig volt lehetséges. Nem véletlen tehát, hogy a lazúrkövet komoly értéként kezelték. Érdekes megfigyelni, hogy az egyes ékszerek, pecsétnyomók hogyan cserélnek gazdát, vagy éppen formát az évszázadok alatt. Még a legtehetősebbek sem minden esetben döntöttek amellett, hogy egy használt ékszert eldobnak. A kézenfekvőbb választás az újrahazszoítás volt. Szépen illusztrálja ezt az a pecsétnyomó, ami előbb Shagarakti-Shuriash (Kr. e. 1245–1233) babilóniai király tulajdona volt, majd Tukulti-Ninurta (Kr. e. 1243–1207) asszír királyhoz került, s végül visszatért Szín-ahhé-eriba (Kr. e. 704–681) idejében Babilóniába. Egymással nem sokat törődve mind a három uralkodó elhelyezte saját feliratát a pecsétnyomón.

A drágakőnek vannak kultikus vonatkozásai is. A mezopotámiai templomokat előszeretettel díszítették lazúrkővel, ezért a szövegek több helyen úgy emlegetik őket, mintha lazúrkő színűek lennének. Marduk számára felajánlott kövekből több is előkerült, de azt is tudjuk, hogy Marduk koronája lazúrkőből készült. A kultikus használattal együtt járt a drágakő feltételezett varázserejének hétköznapi kiaknázása is. Meglehetősen általános népi vallásos jelenség, hogy a lazúrkőre amulettként tekintenek, de fontos szerepet kapott a különböző gyógyító praktikákban is.

11.6. Jáspis

A יָסָפִיס ékkő háromszor bukkan fel a Bibliában. A két főpapi ruha leírásban, illetve az Ez 28,13-ban. A RÚF minden a három esetben a jáspis fordítást közli. A Clines féle szótár ónix fordítást ajánlja,⁶⁷² Ernst a Vulgátát és az LXX-et követve jáspis változatot javasol. A nagyobb angol fordítások (NAS, KJV, INT), pedig gyémántként hozzák.⁶⁷³ Ez azonban teljességgel

⁶⁷² CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 4., 159.

⁶⁷³ Erre talán a kő különleges, gyémánthoz hasonló fénytörő képessége lehet a magyarázat. NAGY: Ásványok, 86.

elképzелhetetlen, hiszen a gyémánt kereskedelme és bányászata a római kor előtt nem dokumentálható.⁶⁷⁴

Harrel, Ludwih Koehler és Walter Baumgartner után a pontos fordítás és meghatározás lehetetlensége mellett érvel.⁶⁷⁵ Véleménye szerint talán az ugariti *Hlm* gyökhöz lehet köze, amely ütnit jelent.⁶⁷⁶ Ennek nyomán a tűzkőre gondol, hiszen az ókorban kvarcot ütöttek vagy vashoz, vagy pedig szulfitot tartalmazó közethez, amely így szikrát vetett.⁶⁷⁷ A kvarc mellett érvel Schiller is.⁶⁷⁸ Ezzel együtt meg kell jegyezzük, hogy végső soron a jáspis is a kvarc félék családjába tartozó ásvány. A tűzcsiholáshoz azonban nyilván nem féldrágaköveket használtak az ókorban sem. Zwickel a RÚF fordításával ért egyet érveiben pedig az LXX-re és az ifjabb Plínusra támaszkodik, aki hosszasan tárgyalja a jáspis különböző színváltozatait.⁶⁷⁹

11.7. Opál

A נֶשֶׁח kifejezés csupán a főpapi ruha leírásában fordul elő a Bibliában. A RÚF itt opál fordítást közöl. A Clines féle szótár jácintot javasol, amely a mai cirkon régies megfelelője.⁶⁸⁰ Ernst szintén egyet ért Clines javaslatával, de kiegészíti az opállal, illetve felhívja a figyelmet arra, hogy a kifejezés kapcsolatban állhat a *nsh*m egyiptomi kifejezéssel, ami szintén bizonyos drágakövet takar.⁶⁸¹ Ezt a kapcsolatot erősíti meg Harrell, aki azonban tovább árnyalja a fenti egyiptomi kifejezést. Hivatkozik egy sztélére és egy költeményre. Mind a két helyen földpátról beszélnek, amely például a papirusz tekercsek fogóinak az alapanyaga volt.⁶⁸² A szóban forgó földpát minden bizonnyal annak zöldváltozata lehetett, amely ma az amazonit néven ismert.⁶⁸³ Ennek használata széles körben elterjedt volt az ókori keleten.⁶⁸⁴ Alapvetően egyetért a zöld földpát, amazonit felvetéssel Zwickel is,⁶⁸⁵ de Schillerrel együtt, ifjabb Plínus nyomán a borostyán lehetőségét is megemlíti.⁶⁸⁶

⁶⁷⁴ HARRELL: Hebrew Gemstones, 20.

⁶⁷⁵ i.m., 20.

⁶⁷⁶ i.m., 20.

⁶⁷⁷ i.m., 21.

⁶⁷⁸ SCHILLER: Edelsteine.

⁶⁷⁹ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 58.

⁶⁸⁰ CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 4., 580.

⁶⁸¹ KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 306.

⁶⁸² HARRELL: Hebrew Gemstones, 23.

⁶⁸³ i.m., 23.

⁶⁸⁴ i.m., 23.

⁶⁸⁵ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 58–59.

⁶⁸⁶ SCHILLER: Edelsteine.

11.8. *Agát*

A RÚF a אָגָט héber kifejezésre, amely csupán a főpapi ruhával kapcsolatban kerül említésre az agát fordítást kínálja. Klein is agát kifejezést kínál és kapcsolatba hozza az akkád *shubu* szóval, ami szintén valamilyen ékkövet jelent.⁶⁸⁷ Az agáttal ért egyet Clines is.⁶⁸⁸ A *shubu* alatt a kalcedon kristály valamelyik variánsát érthették, ez lehet az ásványban megjelenő oxidok fényében karneol, jáspis, vagy agát.⁶⁸⁹ Az akkád *shubu* a pecséthengerek bevett anyaga volt, így minden kétséget kizáróan megfelelő volt arra, hogy vésetet helyezzenek el rajta. Haller is agát mellett érvel, mint a legelterjedtebb ékszerként használt kalcedon kristályt az ókori keleten.⁶⁹⁰

11.9. *Ametiszt*

A RÚF által ametisztként fordított szó אֶמֶתִישֵׁת is csupán a főpapi ruhával kapcsolatban jelenik meg. Clines egyetért az ametiszt fordítással, de a jáspist is kínálja.⁶⁹¹ Klein valamivel bővebben ír a kőről. Véleménye szerint az ametiszt olvasat az LXX-en alapul, de a gyök szinte kapcsolatban lehet a אֶמֶת gyökkel, ami keménynek, erősnek lennit jelent. Ezen az olvasaton alapulva Klein úgy gondolja, hogy a kifejezés annyit tesz, hogy a „kő, amely erőssé tesz”.⁶⁹² Schiller és Harrell hozzáteszi, hogy egyiptomi eredet sem kizárt (*hnm(t)*), ahol a rokon szó egy vörösesbarna jáspist jelenthet.⁶⁹³ Hozzáteszi azonban, hogy a jáspis és ametiszt között roppant minimális a különbség.⁶⁹⁴

Harrell régészeti bizonyítékok alapján a vörös jáspis mellett tör lándzsát, hiszen ez a kő az ókori Egyiptom legelterjedtebb ékköve volt, illetve Szaud Arábia térségében gyakorlatilag a felszínen is ki lehet termelni.⁶⁹⁵ Kétségtelen, hogy bármelyik irányból könnyűszerrel juthatott Izrael birtokába.

⁶⁸⁷ KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 635.

⁶⁸⁸ CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 8., 225.

⁶⁸⁹ SCHILLER: Edelsteine; NAGY: Ásványok, 75.

⁶⁹⁰ HARRELL: Hebrew Gemstones, 24.

⁶⁹¹ CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 1., 191.

⁶⁹² KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 17–18.

⁶⁹³ HARRELL: Hebrew Gemstones, 24.

⁶⁹⁴ SCHILLER: Edelsteine.

⁶⁹⁵ HARRELL: Hebrew Gemstones, 25.

11.10. Krizolit

A RÚF krizolitot kínál számunkra fordítás gyanánt, a תרשיש kifejezéssel kapcsolatban. Az ékkő a főpapi ruhán kívül még több helyen is előfordul. En 5,14 (topázként kerül említésre, mint aranyhenger berakásai); Ez 1,16 (a kerek kapcsán egyszerűen drágakövekként kerül említésre); Ez 10,9 (az Ez 1,16-hoz hasonlóan); Ez 28,13 (tíruszi király öltözéke); Dán 10,6 (gyolcsruhába öltözött férfi testének drágakő szerű külleme). A Clines féle szótár topázt kínál első sorban, de említi a berilt és krizolitot is lehetséges olvasatként, míg Klein azzal egészíti Clines-t, hogy az LXX, Vulgata és Josephus is egységesen krizolitként fordítja a kifejezést.⁶⁹⁶

A héber kifejezés teljes egyezést mutat Társis városával, amely egy ókori főníciai kereskedő kolónai volt a mostani Spanyolország területén.⁶⁹⁷ A drágakő elnevezése nyilván annak eredetét húzza alá.⁶⁹⁸ A város azonban nem a kőről kapta a nevét, hiszen az akkád *rasasu izzani* kifejezés a Társisban működő intenzív fémfeldolgozás felé mutat.⁶⁹⁹ Az izzással kapcsolatba hozza Harrell az ezékieli és dánieli szakaszokat és úgy érvel, hogy valamilyen fémesen ragyogó kő állhat a háttérben, talán valamilyen különleges hematit.⁷⁰⁰ További nehézségekhez vezet, hogy az LXX-ből teljesen kiesik a kifejezés és helyette borostyán fordítást hoz.⁷⁰¹

A kérdés nyilván az, hogy milyen drágakövekkel kereskedhettek a tarsisiak. Plinius és Josephus krizolitra gondol, ám az ókori terminológia bizonytalansága miatt az ókori krizolit nem hozható kapcsolatba a manapság krizolitként értelmezett ásvánnyal.⁷⁰² Cordoba környékének aranszínű topáz lelőhelyeivel hozzák kapcsolatba az ékkövet.⁷⁰³ Ám Harrell szerint ezzel nem kereskedtek a Főnóciaiak, ám borostyánnal igen.⁷⁰⁴

11.11. Ónix

Az főpapi ruhával kapcsolatban az egyik leggyakrabban előforduló kifejezés a חֹנִי. A RÚF az ónix kifejezéssel fordítja a főpapi ruhával kapcsolatban, de előbukan az - 1Móz 2,12; 2Móz 25,7; 2Móz 28,9; 2Móz 28,20; 2Móz 35,9; 2Móz 35,27; 2Móz 39,6; 2Móz 39,13; 1Krón 29,2; Jób 28,16; Ez 28,13 – igehelyeken, ahol végig következetesen ónixként kerül fordításra. Amit

⁶⁹⁶ CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 8., 680; KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 719.

⁶⁹⁷ NAGY: Ásványok, 86.

⁶⁹⁸ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 60.

⁶⁹⁹ HARRELL: Hebrew Gemstones, 25.

⁷⁰⁰ i.m., 25.

⁷⁰¹ i.m., 26.

⁷⁰² ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 61.

⁷⁰³ i.m., 61.

⁷⁰⁴ HARRELL: Hebrew Gemstones, 25.

az előfordulási helyekből megállapíthatunk azaz, hogy ez a kő szerepel az éfód vállapjain. Egy-egy kövön hat-hat törzsnévnek kellett szerepelnie, ami egyrészt kielemi méretét és értékét is.⁷⁰⁵ Ez a kő aztán felbukkan a hósen ékkövei között is.

Harrell akkád eredet mellett érvel, ahol *samtu(m)/sumu(m)* vöröset, napnyugtakori vörös ragyogást jelent.⁷⁰⁶ Az ugariti nyelvben azonban a szó nem vörös, hanem lilás színt takar, ami nyilván szóba jöhet a naplementével kapcsolatban is.⁷⁰⁷ Talán ezt húzza alá az is, hogy 1Móz 2,12 Havílá földjével hozza kapcsolatba, amely ha az ókori térség azonosítása pontos (Sínai félsziget, Kelet-afrikai sivatag⁷⁰⁸), akkor bizonyított ametiszt bányászat jellemzett.⁷⁰⁹ Zwickel az akkád kapcsolatot elméletileg elképzelhetőnek tartja, de gyakorlatilag nem tudja elfogadni. Inkább Josephus és az LXX fordítását követve a zöld berill mellett érvel.⁷¹⁰ De meg kell fontoljuk Josephus fordítását sardonix formában, ami azonban a mai ónixnak felel meg.⁷¹¹

11.12. Nefrit

A נִשְׁפָּה kifejezés három alkalommal fordul elő. Kétszer a ruhával és egyszer a tíruszi király öltözetével kapcsolatban. A szó bármennyire is hasonló az általunk ismert jáspis ásványhoz nem biztos, hogy azonosítható azzal.⁷¹² Ebbe az irányba mutat a RÚF is, ahol nefritként kerül fordításra. Clines azonban jáspist ajánl fordítás gyanánt,⁷¹³ Klein pedig egyetért vele.⁷¹⁴ A kifejezés rendszeresen előfordul az Amarna levelekben, ahol *jaspu*-ként szerepel. Ez kékes, égbéke színű követ jelent, amely a lazúrkőhöz hasonló.⁷¹⁵ A lazúrkőhöz hasonló mintázattal rendelkezhet a jáspis és az achát is.⁷¹⁶

A fenti felsorolásból nyilvánvalóvá válnak azok a nehézségek, amelyek a hósen ékköveinek azonosítását terhelik. Az ókori és jelenkori terminológia különbsége, illetve az a tény, hogy a különböző lelőhelyek eltérő színű és mintázatú köveket adnak, lehetetlenné teszik a pontos

⁷⁰⁵ i.m., 25.

⁷⁰⁶ i.m., 28.

⁷⁰⁷ i.m., 28.

⁷⁰⁸ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 61.

⁷⁰⁹ HARRELL: Hebrew Gemstones, 28.

⁷¹⁰ ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 62.

⁷¹¹ HARRELL: Hebrew Gemstones, 28.

⁷¹² ZWICKEL: Die Edelsteine im Brustschild, 62.

⁷¹³ CLINES: The Dictionary of Classical Hebrew 4., 339.

⁷¹⁴ KLEIN: A Comprehensive Ethymological Dictionary, 266; NAGY: Ásványok, 76.

⁷¹⁵ HARRELL: Hebrew Gemstones, 30.

⁷¹⁶ i.m., 30.

rekonstrukciót. Annyi azonban bizonyos, hogy a ruha leírásban felsorolt ékkövek az ókorban a vaskor tájékán elméletileg elérhetőek voltak a mesterek számára.

11.12.1. Lehetséges archeológiai nyomok

Izrael térségének ilyen tárgyú vaskori leletei között két jól elkülöníthető csoportot különböztethetünk meg.⁷¹⁷ Az egyik a nemesfémekből készült drágakövekkel díszített értékes ékszerek köre, míg a másik az egyszerűbb anyagokból készült, a kor átlagemberének viseletét tükröző darabok csoportja. Az utóbbi lépten-nyomon felbukkan, míg az előbbi nagyon ritkán kerül elő a térségből. A főpap hósenje nyilván az előbbi kategóriába lenne sorolható, ám ehhez hasonló lelet nem került elő Szíria-Palesztina térségéből.⁷¹⁸

11.12.2. Az úrim és a tummím

A sorsvetés minden kétséget kizáróan az ókori élet mindennapi része lehetett. Szentírási szövegek hosszú sora tanúskodik arról, hogy a sorsvetés nemcsak az ember által preferált gyakorlat volt, hanem maga Isten is ezt az eszközt választja akaratának közlésére.⁷¹⁹ Elkülöníthetünk olyan sorsvetésleírásokat, amelyek szakrális irányba mutatnak. Ezeket Isten előtt, bizonyos rituális megtisztulások után, imádsággal bevezetve végezték.⁷²⁰ A rituális sorsvetés egyik, de nem kizárólagos eszköze lehetett az úrim és a tummím. Az úrim és a tummím a ládával, kőtáblákkal, kerúbokkal egyetemben szorosabban az első templomhoz kapcsolódott. Anyagáról, formájáról, használati módjáról további információink nincsenek.

11.12.2.1. Etimológiája

Az úrim és tummím szavak jelentése és etimológiája meglehetősen homályos. Az úrimnak az אור 'fény, világosság' szóhoz lehet valami köze, míg a tummím pontos jelentése a feledés homályába veszett.⁷²¹ Talmud Yoma a *tam* 'hibátlanság, tökéletesség' szóval hozza

⁷¹⁷ Lásd: PLATT: Jewelry, 833.

⁷¹⁸ A leletek hiányáról: i.m., 834.

⁷¹⁹ LINDBLOM: Lot Casting in the Old Testament, 164–166.169.

⁷²⁰ i.m., 169–170.

⁷²¹ VANDAM: The Urim and Thummim, 83.

kapcsolatba, de ezt – a Talmud természetéből adódóan – nem támasztja alá tudományosan meggyőző bizonyítékokkal.⁷²²

Az LXX szövege⁷²³ is bizonytalanságról árulkodik. Az alábbi módon kerülnek fordításra a szavak: δήλωσιν,⁷²⁴ ἀλήθειαν,⁷²⁵ φωτίζουνσιν,⁷²⁶ τελείοις,⁷²⁷ A konszenzus hiányából arra következtethetünk, hogy az LXX előállításának idején már nem rendelkeztek a fordítók tiszta képpel az úrímmal és tummímmal kapcsolatban.

Másik lehetséges etimológiai jellegű találgatás, hogy az úrímm a héber ábécé első betűjének, az ’álefnek a megfelelője, míg a tummím a távnak. Arra gondolnak, hogy a két betűt vésetként helyezték el az úrímm és tummímmon.⁷²⁸

A Szentírás érdekes módon egyszerre árul el többet az úrímról és tummímról úgy, hogy közben a 14 drágakövet jobban el tudjuk képzelni. Az úrímm és tummím használatának pontos eljárása a múlt homályába veszett, azonban előfordulásának igehelyeiből mégis következtetéseket vonhatunk le. A következő passzusokban van szó direkt úrímról és tummímról: 2Móz 28,30; 3Móz 8,8; 4Móz 27,21; 5Móz 33,8; 1Sám 28,6; Ezsd 2,63; Neh 7,65.⁷²⁹

Szóba kerülhet még az 1Sám 14,41, amelyet Wellhausen az LXX alapján kiegészített. A magyar szövegben nem olvasunk urímról és tummímról, de az összefüggés ebbe az irányba mutat.⁷³⁰

A szakaszok egybehangzóan két dolgot árulnak el. Egyrésztől mindegyik arról tanúskodik, hogy az úrímm és tummím valamilyen jövődömondó eszköz volt. Másrésztől pedig, hogy használata szakképzett kultikus személyzetet feltételez. Ez alól talán egyedül az 1Sám 28,6 esete a kivétel, amikor arról olvasunk, hogy Saul maga tudakozódik. Saul kudarca mögött talán

⁷²² „Why is it called Urim VeTummim? Urim, which is based on the word or, light, is so called because it illuminates and explains its words. Tummim, which is based on the word tam, completed, is because it fulfills its words, which always come true.” Lásd: TARGUM YOMA, 73b, 4.

⁷²³ MUSS–ARNOLT: The Urim and Thummim, 193.

⁷²⁴ LXX: 2Móz 28,30; 3Móz 8,8; 4Móz 27,21; 5Móz 33,10; 1Sám 28,1.

⁷²⁵ LXX: 2Móz 28,30; 3Móz 8,8; 5Móz 33,10.

⁷²⁶ LXX: Ezsd 2,63.

⁷²⁷ LXX: Ezsd 2,63.

⁷²⁸ LINDBLOM: Lot Casting in the Old Testament, 170.

⁷²⁹ Lásd: KITZ: The Plural Form of Urim and Tummim, 401. 2Móz 28,30: „Azután tedd a döntések közlésére való hősénbe az úrímot és tummímot! Legyenek azok Áron szíve fölött, amikor bemegy az Úr elé. Hordozza Áron mindig a szíve fölött az Izráel fiait érintő döntéseket az Úr színe előtt!” 3Móz 8,8: „Föltette rá a hősént is, a hősénbe pedig beletette az úrímot és a tummímot.” 4Móz 27,21: „De Józsué álljon majd mindig Eleázár pap elé, és ő kérjen neki az úrímmal döntést az Úrtól. A kapott parancs szerint induljon majd harcba, és a kapott parancs szerint térjen haza Izráel fiaival, az egész közösséggel együtt.” 5Móz 33,8: „Lévire ezt mondta: Tummímodat és úrímodat add ennek a hűségnek! Mert próbára tetted Masszában, harcba hívtad Meribá vizeinél.” 1Sám 28,6: Megkérdezte Saul az Urat, de az Úr nem válaszolt neki sem álomban, sem az úrímmal, sem a próféták által.” Ezsd 2,63: „A királyi helytartó pedig megmondta nekik, hogy nem ehetnek az igen szent ételekből, amíg szolgálatba nem lép a főpap, aki dönthet az úrímmal és a tummímmal.” Neh 7,65: „A királyi helytartó pedig megmondta nekik, hogy nem ehetnek az igen szent ételekből, amíg szolgálatba nem lép a főpap, aki dönthet az úrímmal és a tummímmal.”

⁷³⁰ MUSS–ARNOLT: The Urim and Thummim. A Suggestion as to Their Original Nature and Significance, 195.

az áll, hogy a nóbi papok kiírtásával a kultikus eszközt használni tudó közösség halt ki, hátrált ki mögüle.⁷³¹

A kultikus funkcionáriusok személyében is látunk némi ingadozást. Az 5Móz 33,8–10 mózesi áldása során Lévi törzsének jut az úrim és tummím használatának joga. Míg a 2Móz 28,30; 3Móz 8,8; 4Móz 27,21; Ezs 2,63; Neh 7,65 alapján használatuk a főpap kizárólagos feladata. Az 5Móz 33,8–10 megengedőbb, míg a P forrás már kevésbé, érthető módon a főpapi rétegnek tulajdonítja a fontos eszközt.

Az 1Sám 14-ből az tűnik ki, hogy az úrim és a tummím úgy funkcionálhatott, mint az érme két oldala. Egyik sem jelentett feltétlenül rosszat vagy éppen jót, hanem akárcsak a fej vagy írás esetében, a sorsvetést igénylő választhatott saját preferenciái szerint.

11.12.2.2. Az úrim és tummím a főpapi ruha kontextusában

Az úrim és tummím a főpapi ruhához kapcsolódóan jelenik meg több igeszakaszban is: 2Móz 28,30; 3Móz 8,8. Tárolási helye a hosen volt. Ennek a ruhadarabnak a különlegessége, hogy duplán hajtott anyagból készült, az egymásra hajtott szövetnek két funkciója lehetett. Egyfelől a megerősített textílián stabilabban állhattak az ékkövek és aranyfogalataik, másfelől pedig az így kialakított erszényben tárolta és szállította a főpap az úrimot és tummímot.⁷³²

Nyelvtanilag a יָרֵם birtokos szerkezetben áll. A יָרֵם הַחֹשֶׁן már többet elárul, hiszen ennek fordítása a *döntés hosenje*. Teológiailag természetesen igaz, hogy a döntés végső soron nem a pap, hanem a papon keresztül munkálkodó Isten döntése, aki azt a hosenen és az úrimon és tummímon keresztül kommunikálta.⁷³³

Az úrim és tummím tehát egyértelműen a hosenhez kapcsolódik, amely pedig a főpaphoz. A konkrét használatukról csupán találgatásokba bocsátkozhatunk. A 4Móz 27,21-ből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az úrim és tummím „igen” és „nem” válaszokkal szolgálhatott a kérdezőknek. Kocka, csontdarab, drágakő, de gyakorlatilag bármilyen sorsvetésre alkalmas dolog szóba jöhet. Egyesek igyekeznek a hósent és az úrimot valamitn tummímot még szervesebb kapcsolatba hozni azáltal, hogy a hosen drágaköveinek valamilyen táblaszerű funkciót tulajdonítanak. A tábla és az úrim, tummím pedig együtt szolgálhatta a

⁷³¹ BODNER: 1 Samuel, 293.

⁷³² DAM: The Urim and Thummim, 154.

⁷³³ Lásd: Péld 16,33: „Az ember végzi a sorsvetést, de mindig az Úrtól való a döntés.” Hozzá kell azonban tegyük, hogy a Példabeszédek könyvében szinte bizonyos, hogy nem az UT-ról van szó. Lásd: VAUX: Ancient Israel: Its Life and Instructions, 352.

jóslás feladatát. Ókori keleti párhuzamokkal kapcsolatban olyan magyarázat is lehetséges, hogy a két kő a fénytörés segítségével juttatta kifejezésre az isteni akaratot.⁷³⁴

11.12.2.3. Az úrim és tummím későbbi szerepe Izrael életében

A papság szerepének gyengülésével áll összefüggésben az úrim és tummím jelentőségének hanyatlása is. A Kr. u. 2–4. századra vált uralkodóvá az a nézet, hogy az úrim és tummím hatása megszűnt az első templom elpusztítása után.⁷³⁵ Ebben helyesebb a korai rabbik logikáját látnunk. A második templom pusztulásával még fontosabbá vált, hogy az isteni akarat tudakozásának módja ne a papi közbenjárás, hanem a tóran tanulmányozás és -interpretáció váljék.⁷³⁶

A kortárs Pseudo-Philo⁷³⁷ és Bárúk apokaliptikus 2. könyve⁷³⁸ arról számol be, hogy az első templom pusztulása során az edényeket, ruhát és a köveket egy angyal elrejtette a pusztítás és az addigra meglehetősen korrupttá váló főpapok elől.⁷³⁹ Esetükben is helyesebb szándékolságot feltételeznünk. A rituálékhoz való ragaszkodás helyett a törvény megtartását helyezik előtérbe.

11.12.2.4. Az úrim és a tummím eredete

Eredetével kapcsolatban de Vaux megjegyzi, hogy a kánaáni hitvilágból kerülhetett át Izrael vallási életébe.⁷⁴⁰ Ha megnézzük a bibliai szövegeket, akkor azt láthatjuk, hogy Dávidig elszórt

⁷³⁴ PARRY–RICKS–SKINNER: The Prophetic Voice at Qumran, 25.

⁷³⁵ i.m., 26–27.

⁷³⁶ i.m., 27.

⁷³⁷ And God said to Cenez: Take these stones and put them in the ark of the covenant of the Lord with the tables of the covenant which I gave unto Moses in Oreb, and they shall be there with them until Jahel arise to build an house in my name, and then he shall set them before me upon the two cherubim, and they shall be in my sight for a memorial of the house of Israel. And it shall be when the sins of my people are filled up, and their enemies have the mastery over their house, that I will take these stones and the former together with the tables, and lay them up in the place whence they were brought forth in the beginning, and they shall be there until I remember the world, and visit the dwellers upon earth. And then will I take them and many other better than they, from that place which eye hath not seen nor ear heard neither hath it come up into the heart of man, until the like cometh to pass. PSEUDO PHILO: 26,12–15. (A forrás számomra magyarul nem volt elérhető)

⁷³⁸ And I saw him descend into the Holy of holies, and take from thence the veil, and the holy ark, and the mercy-seat, and the two tables, and the holy raiment of the priests, and the altar of incense, and the forty-eight precious stones, wherewith the priest was adorned and all the holy vessels of the tabernacle. And he spake to the earth with a loud voice: 'Earth, earth, earth, hear the word of the mighty God, And receive what I commit to thee, And guard them until the last times, So that, when thou art ordered, thou mayst restore them, So that strangers may not get possession of them. For the time comes when Jerusalem also will be delivered for a time, Until it is said, that it is again restored for ever.' And the earth opened its mouth and swallowed them up. SECOND BARUCH: 6,7–9. (A forrás számomra magyarul nem volt elérhető)

⁷³⁹ PARRY–RICKS–SKINNER: The Prophetic Voice at Qumran, 31.

⁷⁴⁰ VAUX: Ancient Israel: Its Life and Instructions, 352.

utalásokkal találkozunk, de a prófétai irodalom már nem tud róla, Ezsdrás, Nehémiás korában pedig, úgy tűnik, nincsenek tisztában a használatával.⁷⁴¹

Mi következik ebből? Ha fogság utáni, pusztán irodalmi eredetet feltételezünk az úrímnak és tummímnak, akkor nem logikus, hogy miért alkották meg. Az ember nem talál ki képzeletbeli tárgyakat úgy, hogy valamilyen képzeletbeli funkciót ne tulajdonítana nekik. A prófétai irodalom hallgatását nem feltétlenül kell annak betudjuk, hogy az úrímm és tummímm nem létezett. Egyrészt maguk alatt vágták volna a fát, ha azt erősítik hallgatóságukban, hogy az úrímm és tummímm keresztül is kommunikál az Úr. Másrészt a jeruzsálemi elit és nyilván benne a papság sokszor metsző kritikájának esett áldozatul az úrímm és tummímm.

Személy szerint egyet tudok érteni de Vaux-al, aki ősi eredetet feltételez. Úgy gondolom, ez a legjárhatóbb út. Egy fogság előtti, az első templom korai szakaszából származó tárgyat kell lássunk az úrímm és tummímm. Az egykor fontos tárgy használati módja a homályba veszett. Része lett a ruhának, de az emberek már nem tudták, hogy mit is kezdjenek vele. Ahogy az manapság is lenni szokott, szokások, tárgyak, elvesztve funkciójukat zárványként tovább élnek.

11.12.2.5. *Az úrímm és tummímm régészeti nyomai*

King és Stager⁷⁴² mellett Dever⁷⁴³ is felhívja a figyelmünket egy, a dáni szentélyből származó leletre. A szír határhoz közel eső site feltárása a '60-as évek közepén kezdődött. Hamarosan nyilvánvalóvá vált, hogy egy jelentős 9–8. századból származó kultikus létesítményt találtak a kutatók. A kék alapon fehér pöttyökkel díszített dobókocka pontos funkcióját nehéz lenne meghatározni, de biztosan kultikus kontextusból került elő. Természetesen lehetett játék része is, de a megtalálás helyéből helyesebb valamilyen sorsvetési eszközre következtetni.⁷⁴⁴ Ezzel természetesen nem azt állítom, hogy az úrímm és tummímm egy dobókocka lett volna, hanem azt, hogy habár soványkák a bizonyítékok, mégis vannak kortárs régészeti példák a sorsvetés és az izraeli kultikus tevékenység összefonódására.

Az ókori sorsvetés egyéb eszközei lehettek az úgynevezett *astragaliák*. Az *astragalia* a kecske vagy a juh⁷⁴⁵ bokacsontjából, *astragalusából* (ember esetében a *talus* ugrócsont) készített eszköz. A térben és időben általánosan elterjedt tárgyat⁷⁴⁶ a dobókocka őséneke tekintik. A kézbe

⁷⁴¹ CRYER: Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment, 275.

⁷⁴² KING–STAGER: Life in Biblical Israel, 330.

⁷⁴³ DEVER: Did God Have A Wife?, 146.

⁷⁴⁴ CHALMERS: Exploring the Religion of Ancient Israel, Table, 2.1.

⁷⁴⁵ Sertés astragalia is lehetséges volt. Lásd: LAPP–LAPP–HADIDIAN: The Tale of the Tell, 98.

⁷⁴⁶ SASSON: Animal Husbandry in Ancient Israel, 86.

jól illeszkedő, négyoldalú, tömör és időtálló, dobásra közel véletlenszerű oldalaira eső csontot⁷⁴⁷ máig használják társasjátékokban, Mongólia egyes területein pedig jóvendőmondásra is.⁷⁴⁸

Az ókori Kelet társadalmában rendkívül elterjedt eszköz Izrael területén sokszor nagy mennyiségben fordul elő. Az előkerülő astragaliák funkciója bizonytalan.⁷⁴⁹ Az elszórtan vagy éppen tömegesen, megmunkált vagy megmunkálatlan formában, egyértelműen kultikus, esetleg teljesen profán környezetből előkerülő darabok lehetetlenné teszik a pontos meghatározást. Helyesebb, ha arra következtetünk, hogy az időtálló csontdarab egyaránt lehetett gyermekjáték, amulett, áldozati ajándék, sorsvető eszköz, de természetesen kezdetleges pénzeszköz, kupon, vagy valamilyen számolást segítő alkalmatosság.⁷⁵⁰

Lényeges, hogy a vaskor elején Izrael térségében megugrik a számuk, és bizonyíthatóan kultikus környezetből kerülnek elő. A levantei térség legjelentősebb lelete a salamoni korszak Megiddójához és Taanakhoz köthető. Itt 684 astragalia került elő gyaníthatóan kultikus környezetből.⁷⁵¹ Három csoportban (76, 44, 20), de relatíve nagyobb mennyiségben és valószínűleg kultikus kontextusban kerültek elő a Lapp által feltárt Taanak vaskori astragaliái.⁷⁵² További kisebb horderejű vaskori leletek Izrael területéről: Tel Qasile, Lachish, Tel el-Hammah, Tel Miqne-Ekron.⁷⁵³

A megiddói és taanaki leletek mennyisége kapcsán felmerül a kérdés, hogy nem csupán kultikus cselekmények melléktermékeivel állunk szemben. A talált csontok jelentős része megmunkálás nyomait mutatja. Vágásnyomok, csiszolás jelei, lyukak, fémöntvények és függesztmények mellett teljesen átfúrt és feltehetően vasrúdra felfűzöttet is találunk közöttük.⁷⁵⁴

Az úrim és tummím astragaliákkal való azonosítása lehetetlen. Semmi sem indokolja, hogy a két tárgy közé egyenlőséget tegyünk. Ezzel együtt el kell ismerjünk, hogy a kultikus kontextusban felbukkanó vaskori astragaliáknak nem zárhatjuk ki a jóslásban betöltött szerepét. Ez implicite az úrim és tummím Bibliában leírt funkciójának lehetséges bizonyítéka. Úgy tűnik, hogy vannak jelek arra nézve, hogy kultikus személyek sorsvetéssel döntöttek bizonyos kérdésekben a vaskori Izraelben.

⁷⁴⁷ i.m., 86. A pontosság kedvéért meg kell jegyezzük, hogy a csontnak tulajdonképpen hat oldala van. Ebből azonban kettőre nem eshet. A maradék négy oldal sem teljesen véletlenszerűen következik. Lásd: GILBERT–LEV–TOV–WAPNISH: *The Wide Lens in Archaeology*, 226.

⁷⁴⁸ Hazánkban is több helyen fellelhetőek használatának nyomai. Lásd: KOVÁCS: *Juh Astragalos-Játékkockák a Szolnoki Vár Területéről*.

⁷⁴⁹ SASSON: *Animal Husbandry in Ancient Israel*, 88.

⁷⁵⁰ i.m., 89. és GILBERT: *The Wide Lens in Archaeology*, 227.

⁷⁵¹ GILMOUR: *The Nature and Function of Astragalus Bones from Archaeological Contexts*, 168.

⁷⁵² i.m., 168.

⁷⁵³ i.m., 168.

⁷⁵⁴ i.m., 168. LAPP–HADIDIAN: *The Tale of the Tell*. és LAPP: *Excavation at Ta'anek*, 35–36.

12. Összefoglalás

Doktori dolgozatom megírásának kezdetén azt a célt tűztem ki, hogy a főpapi ruháról szóló beszámoló „hitelességét” bizonyítsam. Időközben azonban kiderült, hogy ennél sokkal izgalmasabb kérdéseket is felvet a kutatás.

Érdeklődésem középpontjába nem a ruha létének a ténye került, hanem az, hogy milyen folyamatok játszottak közre abban, hogy egy meglehetősen megfoghatatlan és bizonyíthatatlan bibliai beszámoló a történelem egy pontján elkezdett alakot és formát ölteni. Számunkra már a ruha nem elérhető, de annyi bizonyos, hogy az irodalom egy ponton valósággá vált, vagy éppen a valóság irodalomává. Akárhogy is legyen, ez egy roppant érdekes fordulópont és egy hosszadalmas folyamat eredménye volt. Egy olyan folyamaté, amely nyomon követhető a Szentírás lapjain. Egy olyan folyamaté, amelyben jelentős szerepe volt a népi hiedelmeknek és a magasabb kultikus és politikai céloknak.

Izrael kultikus ruházatkódása kétségtelenül fejlődött az évszázadok alatt. Ez a dolgozat arra tett kísérletet, hogy ezt a fejlődést bemutassa, méghozzá a fejlődés végső állomása, a főpapi ruha felől szemlélve. Megpróbált utánajárni azoknak a továbbgondolásra érdemes folyamatoknak, melyek ezt a nagyhatású ruhadarabot és leírását eredményezték.

Alább újra idézem a dolgozatom elején felállított téziseimet és megpróbálom bemutatni, hogy a dolgozat fejezetei hogyan segítettek ezeknek a téziseknek a bizonyításában.

1. A fogság előtti királyság intézménye Júdeában viszonylagossá tette a főpap személyét és ruháját is. Részben ez az oka a főpapi ruhával kapcsolatban a Biblia történeti könyveiben mutatkozó tanácstalanságnak.
2. A fogságból való visszatérés ténye a perzsa fennhatósággal együtt a főpapot egyre inkább prominens vezető szerepébe emelte. Ezt a folyamatot jól követte a főpapi ruha fokozatos térnyerése a Szentírás lapjain, illetve az ókori zsidó irodalomban.
3. A főpapi ruha az izraeli vallás sajátos fejlődésének eredménye volt, amelyben megfigyelhetők a népi vallásos elemek és azok folyamatos kanonizálása a hivatalos kultuszban.
4. Az egyértelműen a fogság előtti korból származó régészeti leletek (amulettek, pecsénymók, textilek, különböző technológiai eljárások maradványai) abba az irányba mutatnak, hogy a főpapi ruha valódi ihletői Izrael területén megtalálható tárgyak voltak. Azt feltételezem, hogy technikai és technológiai értelemben minden adott volt az ókori Izrael számára egy a 2Móz 28 és 39-ben leírt ruha elkészítéséhez.

5. A speciális izraeli vallási textileket a fogság alatt és közvetlenül utána úgy foglalták írásba, hogy megfeleltek a szerző saját korában uralkodó vallási követelményeknek, azaz a mezopotámiai hitvilágból és kultusból eredő kihívásoknak.

1, A Biblia egyetlen textilről sem közöl olyan részletes leírást, mint a főpapi ruháról. A részletesség ellenére a ruhát mégis homály fedi. Még a 2Móz 28. és 39. fejezeteinek ígehelyei sem teljesen egységesek, sőt a ruha egyéb kultikus jellegű leírásai tovább bonyolítják a helyzetet.

Vallástörténeti és fenomenológiai szempontból egyaránt logikus az a következtetés, hogy kultikus tevékenységekhez különleges ruhák szükségeltettek. A Szentírás a kultikus szövegektől eltekintve szűkszavú a ruhával kapcsolatban. A templom leírása során is hallgat róla, holott az a templomi istentisztelet nyilvánvalóan fontos kelléke lehetett. Ennek ellenére, bűvópatakszerűen előkerülnek olyan megjegyzések, amelyekből joggal következtethetünk arra, hogy kultikus ruhák használatban voltak. Hulda próféta férje, a kultikus ruhatár többszöri említése, illetve a templomban folyó textilipar mind ebbe az irányba mutatnak. Ezt támasztja alá az a vallástörténeti párhuzam is, mely az ókori mezopotámiai textilművesség központjait a templomokhoz kapcsolódó műhelyekhez köti.

A történeti könyvek beszámolóinak hiánya szemmel látható, így a ruha kinézete, funkciója, illetve keletkezésének története is bizonytalan. Az első szentély korában a hallgatás oka a főpap szerepének másodlagos volta lehetett, Júda vaskori királysága idején a hatalom tényleges gyakorlója a király volt.

2, A főpapi tiszt hangsúlyossá válása a fogság utáni korban következhetett be. A király és palota nélkül élő nép a templomban, a mózesi törvényekben, valamint a főpap személyében fogódzót találhatott a fogság utáni identitás keresése során. Ezzel a folyamattal egy időben kapott egyre nagyobb szerepet a főpap ruhája Izrael vallási életében. Megszületett a ruha részletes leírása, amely olyan izgalmas vallási szöveggé vált, amely számtalan történelmi és spirituális írást, valamint képzőművészeti alkotást ihletett meg. A 2Móz 28. és 39. részek hangsúlyossá és mértékadóvá váltak, míg a részleges beszámolók (2Móz 29,1–37; 3Móz 6; 3Móz 8; 3Móz 16; Ez 44) háttérbe szorultak.

3, Izrael vallási életében a főpapi ruha egyes elemei már korán megjelentek. Az éfód jelenléte és szerepe a fogság előtti korban vitathatatlan, ám a fogalom még nem bírt egyértelmű jelentéssel. Hol ruhadarabot, hol pedig valamilyen kultikus tárgyat jelölt, fogság alatt és után

azonban már a főpapi ruha egy speciális darabját. A főpapi ruha az izraeli kultusz sajátos fejlődésének eredménye, amelyben megfigyelhetők népi vallásos elemek, melyek egymás után megjelentek a hivatalos kultuszban is.

A népi vallásosság irányába mutatnak a ruhához kapcsolódó különleges rendelkezések is. A kevert anyagú szövet használata önmagában még nem perdöntő, hiszen ezt a Szentírás szövege a hivatalos kultuszhoz kapcsolja. Elgondolkodtató azonban, hogy ilyen anyag csupán népi vallásos környezetből került elő. Ez pedig valamilyen átmenet, átalakulás irányába mutat. A csengettyűk jelenléte pedig nehezen illeszthető be a hivatalos kultusz gondolkodásába.

4, A ruha egyes elemeinek nyomai megtalálhatóak a vaskori Izrael tárgyi kultúrájában. A fogság előtti korból származó régészeti leletek (amulettek, pecsétnyomók, textilek, különböző technológiai eljárások maradványai) abba az irányba mutatnak, hogy a főpapi ruha ihletői létező tárgyak voltak. Ezek közül a tárgyak közül jónéhány a népi vallásosság kontextusában értelmezhető, ezek a tárgyak később hivatalos kultusz világában is megjelentek.

Izrael térségének mezőgazdasága, ipara, textil- és ötvös-művészete, valamint a térségben fellelhető drágakövek arra utalnak, hogy a fogságot közvetlenül megelőző időszakban lehetséges lehetett a főpapi ruha elkészítése. A régészeti leletek alapján technikai és technológiai értelemben minden adott volt az ókori Izrael számára egy a 2Móz 28 és 39-ben leírt ruha elkészítéséhez.

5, A ruha meglepően jól illeszkedett az ókori kultuszi textilek sorába. Az elkészítés során használt anyagok, színek, ékítmények, drágakövek megtalálhatóak voltak az ókori Mezopotámia kultikus életében is. A főpap ruhája, amelyről a 2Móz 28 és 39 beszámol gyakorlatilag beleolvadt korának hitvilágába. Az elkészítés folyamata – a templom építésében résztvevő szakképzett kézművesek ténye, a ruhához kapcsolódó speciális hivatal jelenléte – tovább erősíti az ókori keleti párhuzamot. Ezek fényében kijelenthetjük, hogy a speciális izraeli vallási textileket a fogság alatt és közvetlenül utána úgy gondolták át és rendezték újra, hogy az megfelelt a szerző saját kora vallási követelményeinek.

Ugyanakkor kritikával is illették a mezopotámiai kultúrát. A ruha kinézetében hasonlított kora kultikus ruháira, de funkciójában különbözött tőle. A ruha mezopotámiai hitvilágban bevett, egy-egy szobrot öltöztető funkcióját nem vették át, hanem a főpapi ruha teljes egészében a pap ruhájává vált. Nem az Isten ruhája és nem is annak kicsinyített mása, amit a szolgálattevőnek hordania kellett, hanem az Istenhez közelítő pap munkaruhája; eredetét tekintve isteni, ezért lehetővé tette az istenség előtt való munkát és szolgálatot.

13. Kitekintés: a kutatás egy lehetséges továbbgondolási területe

Gyakorló lelkipásztorként fontos számomra, hogy egy tudományos kutatásnak legyen haszna a gyülekezetek és a bennük szolgáló lelkipásztorok számára. Jelen dolgozat esetében ez a haszon első pillanatra nehezen realizálható. Egy több ezeréves kultikus ruhadarab bemutatása és funkciójának tárgyalása milyen relevanciával bír napjaink gyülekezetei számára?

Református lelkipásztorként mi is liturgikus, vagy ha úgy tetszik, kultikus ruhában végezzük szolgálatunkat. Erről a lelkészek szolgálatáról és jogállásáról rendelkező törvényünk a 91§ 3. bekezdésének a., pontjában is rendelkezik, amely kötelezővé teszi a palást viselését.

„A lelkészeknek az istentiszteleti és sákramentális szolgálatok végzésénél palástot kell viselni. Egyéb esetben akkor viselheti a palástot, ha azt az alkalom egyházi jellege indokolttá teszi.”

A törvény szépen követi az ószövetségi teológiának azt a gondolatmenetét, hogy a főpapi ruha viselésének speciális helye és ideje van, azaz a szent időn és szent téren kívül nem lehet viselni a ruhadarabot. Ennek oka az Ószövetségben, mint azt láthattuk, a szent ragályos és veszélyes természetében keresendő. A ruha egyrészt elveszti szentségét, lehetetlenné téve ezzel a további használatát, másrészt pedig szentsége veszélyt jelenthetett a szent időn és téren kívül tartózkodók számára.

A törvényeken kívül a palást viselésével kapcsolatban az ágendás könyvek szolgálhatnak támpontokkal. A jelenleg legelterjedtebb ilyen jellegű munka az Istentiszteleti Rendtartás című kiadvány, amelyet 1985-ben állapított meg a VIII. budapesti zsinat.⁷⁵⁵ Ebben az istentiszteleti rendtartásban nem találunk semmit a palást viselésével kapcsolatban, de a segédlelkészek kibocsátása kapcsán olvasunk a szakrális ruháról:

“Magyarországi Református Egyházunk zsinatának nevében, mint a Zsinat Lelkészképesítő Bizottság képviselője kibocsátalak titeket a segédlelkészi szolgálatra és felhatalmazlak az ige hirdetésére, a katekézis munkájára, a sákramentumok kiszolgáltatására, a pásztoráció végzésére. Felhatalmazlak a lelkészi palást viselésére.”⁷⁵⁶

A paláستtal kapcsolatban ez a szakasz nem különösebben igazít el bennünket, de annyi teljes joggal megállapítható, hogy a palást és a lelkész legfontosabb szolgálatai (igehirdetés, katekézis, pásztoráció, sákramentumok kiszolgáltatása) összekapcsolódnak. Az összekapcsolódás értelme nem derül ki, de tényként megjelenik.

⁷⁵⁵ ABLONCZY – ADORJÁN – ARATÓ – BOLYKI – DÉKÁNY – IMRE – MÉSZÁROS – TISLER: Istentiszteleti rendtartás.

⁷⁵⁶ i.m., 202.

Az összekapcsolódás kérdésében jobban eligazít bennünket az úgynevezett Ravasz féle agenda. A Dr. Ravasz László által szerkesztett könyv az *Ágenda – A Magyar Református Egyház Liturgiás Könyve* címet viseli és 1927-ben került kiadásra⁷⁵⁷ a Református Egyházi Könyvtár köteteként. A Református Egyházi Könyvtár darabjai minden parókián kötelező példányok voltak, így hosszú időre meghatározták a lelkészi és gyülekezeti gondolkozást. Dr. Ravasz László ágendája részletesebben és számunkra érdekfeszítőbben értekezik a paláستtal kapcsolatban. A református istentisztelet dologi alkotórészeinek kapcsán esik szó róla.

*“Gyülekezeti istentiszteleten nem szolgálhat a pap palást nélkül, a legegyszerűbb funkciónál is rajta legyen, különben vét a református elv ellen. Elszomorító, mikor a lelkipásztor öltözete nem felel meg az előírásnak. Kurta kabátban, csikos nadrágban, színes nyakkendővel szolgálhat a baptista prédikátor, aki a gyülekezettől veszi mandátumát, de nem az a református pap, aki mandátumát Istentől veszi. A papság nálunk nem külön rend, de külön hivatás. Ez öltözetünkön is lássék meg.”*⁷⁵⁸

Ravasz László gondolatainak pontos bemutatása, elemzése és azok eszméletörténeti feltárása meghaladja jelen „Kitekintés” kereteit, annyit azonban meg kell jegyezzünk, hogy Ravasz számára a palást a református lelkész Istentől vett mandátumának különleges kifejezője. A baptista prédikátorokkal való szembe állítás pedig abba az irányba mutat, hogy a református lelkész választásában a gyülekezetnek döntő szerepe van, de mandátumát nem tőlük veszi, hanem magától Istentől. A gyülekezetet is erre emlékezteti a palást. Hiszen a palást viselését nem a gyülekezet teszi lehetővé, hanem a lelkipásztor életében nyilvánvalóvá vált isteni elhívás, amelyet az egyház kézrátétellel és áldással megerősít.

A következőkben kutatásom fényében kívánom körül járni a lelkipásztori palást viselésének aktuális kérdéseit. Ennek kapcsán két fontos kérdéskört látok körvonalazódni. Az egyik a palást viselésétől való tartózkodás az igei szolgálatok során, annak reményében, hogy így megközelíthetőbbé válik a lelkipásztor és ezáltal az egyház; a másik pedig a palást megjelenése a templomi, liturgikus környezetben kívül, nem istentiszteleti jellegű, szent térhez és időhöz csupán áttételesen kapcsolódó alkalmakon.

A palást viselése, vagy éppen nem viselése számtalan gyakorlati kérdést felvet. Érdemes ezt a falu és a város relációján túl is értelmeznünk, habár a falusi és a városi gyülekezeteket összehasonlítva bontakozik ki leginkább a különbség.

⁷⁵⁷ RAVASZ: *Ágenda*.

⁷⁵⁸ i.m., 18.

A közel hét éves falusi lelkészi szolgálatom tapasztalata az, hogy a vallási szocializáció valamely fokával rendelkező templomlátogató a palástot megszokta és el is várja. Akkor lelkész a lelkész, ha palástot visel. Palástos lekipásztorral könnyebb a kommunikáció, hiszen berögzött, több százéves viselkedési mintákat kell követni. Ezzel szemben azt is tapasztaltam, hogy a vallástól eltávolodott, egyházi szocializációval nem rendelkező emberek számára a palást taszító erő. A ruhadarab tovább növeli a távolságot és automatikusan olyan helyzeteket teremt, melyeket a hit iránt érdeklődők egy ideig nem tudnak értelmezni. A köszönés és megszólítás bizonytalanságában érhetők elsőként tetten ezek a zavarok.⁷⁵⁹

Jelenleg úgy tűnik, hogy az egyházi szocializációval nem rendelkező emberek többségben vannak a társadalmon belül. Mindez felveti a kérdést, hogy szükséges-e a palást használatához ragaszkodni, hovatovább kötelezővé tenni azt?

Jómagam ennek az időszerűségét a saját bőrömnön is megtapasztaltam. Az a megtiszteltetés ért, hogy a 2019-es év református ifjúsági találkozásán a Csillagponton a nyitó és záró istentiszteletet én tarthattam. A nyitó alkalom egy áhítat volt, amelyen nem viseltem palástot, ám a záró, úrvacsorával egybekötött alkalmon egyértelművé tettem, hogy a szolgálatomat a megszokott és teljes liturgikus öltözékemben, palástban és bocskai kabátban kívánom végezni. A szervezők egy része támogatta elképzelésemet, másik része viszont vehemensen érvelt amellett, hogy mindez elidegeníti a fiatal hallgatóságot. Végül bizonyos értelemben kompromisszumos megoldás született. Palástot viseltem, de a bocskairól lemondtam.

Ezek a viták úgy gondolom, hogy az idő múlásával erősödni fognak. A Tiszántúli Református Egyházkerület területén is van több olyan gyülekezet, ahol jelen pillanatban a lekipásztorok palást nélkül végzik szolgálatukat. Úgy gondolom, hogy erre hasonló érveket hoznak, mint a Csillagpontot szervezők egy része.

A palást a szekularizált ember számára egy olyan *hatalmi szimbólum*, amellyel az egyházi szolga megkülönbözteti magát a „köznéptől”.

A palást *elidegenítő jellegű*. Anyagában, formájában, színében teljesen elkülönül a hétköznapi viselettől, így nehéz vele az azonosulás.

Az eredeti ószövetségi gondolkodás szerint a főpapi ruha nem hatalmi szimbólum, hanem olyan praktikus ruhadarab, amely a szent térben való munkálkodást segíti. A világi hatalomhoz kapcsolódó képzetek csupán a perzsa kortól jelentek meg és a római korban teljesebbek ki,

⁷⁵⁹ A palásttól idegenkedő emberek egy speciális csoportját képezik azok, akik rossz élmények és tapasztalatok miatt idegenkednek a ruhadarabtól. Jelen kitékintés keretében az ő helyzetükkkel nem kívánok foglalkozni, ám úgy gondolom, hogy a lentebb következők teljességgel érvényesek erre a csoportra is.

amikor a papság politikai szerepvállalása megszilárdult. Az ószövetségi gondolkodásban a kultikus ruha gyakorlatilag végig a védelmet jelentette, mivel a szent térbe hatoló pap ki volt téve az ott uralkodó isteni erőnek. Erre az erőre emlékeztetnie kellett elsősorban önmagát, másodsorban pedig a kultuszi cselekményben résztvevő népet.

Az ígehirdetés során a lekipásztor is különleges kapcsolatba kerül Istennel. Aki állt már szószéken az tudja, hogy milyen leírhatatlan érzés az, amikor az ember megtapasztalja a hirdetett, írott és testé lett ige élő kapcsolatát. A református paláston nincsenek csengettyűk és gránátalmák, hogy hangjukkal emlékeztessék a lekipásztort és a gyülekezetet a különleges eseményre, ám a palást pusztá jelenlétével mégis emlékezteti az ígehirdetőt és hallgatót, hogy szent helyen áll és szent időben jár. Ez, ha kell fékezi, ha kell pedig ösztönzi azt, aki viseli, egyúttal Isten iránti alázatra tanítja azt, aki a palástot viselő ígehirdetőt hallgatja.

A ruha részben elidegenítő tényező, de mindez szükségszerű az ószövetségi gondolkodás szerint. Pusztá értéke miatt megfizethetetlen lett volna a nép számára, használatba vétele felszentelés keretében történt és olyan tabuk kapcsolódtak hozzá (kevert anyagok jelenléte), amelyek a nép számára egyértelműen tiltottak voltak. A főpapi ruha esetében tehát nem az volt a kérdés, hogy a nép számára elidegenítő-e a ruha, hanem az, hogy az Úr számára ne legyen elidegenítő.

Jelen dolgozat fényében úgy látom, hogy a palást viselése az ószövetségi bibliai teológia szempontjából ajánlott. Ez nem jelenti azt, hogy minden alkalmon viselni kell, de nem lehet és nem is szabad száműzni egyházunk életéből. A főpapi ruha jelenléte arra irányítja a figyelmünket, hogy a liturgikus öltözék fontos, nem a lelkeket vizsgáló Isten számára fontos, és nem is a nép számára kulcsfontosságú, hanem az ígehirdető elemi érdeke. A palást jelenléte segíti szent térben és időben végzett szolgálatunkat.

A főpapi ruha viselésének másik fontos vetülete, hogy le kellett tenni a ruhát a templomi szolgálat végeztével. A szent időből és térből kilépve a ruha viselése egyrészt indokolatlanná, másrészt pedig veszélyessé vált. A ruha szentségének megsértése a kommunikáció ellehetetlenülésével fenyegetett, a szent tárgy profanizálása képtelenné tette viselőjét feladatának ellátásra. A feladat pedig az Isten színe elé állás mellett, a népnek és önmagának képviselése az Isten előtt.

Vajon mennyire van létjogosultsága palástban megjelenni a templomtéren és az istentiszteleti időn kívül? Törvényünk úgy rendelkezik, hogy „az alkalom egyházi jellege” teszi indokolttá a palást használatát. Ezzel azonban könnyű visszaélni, a külső szemlélő azt gondolhatja, hogy a palástot viselő lelkész jelenléte garancia az alkalom egyházi jellegére. Ez azonban

nyilvánvalóan téves feltételezés, melyet a ruhához kapcsoló ószövetségi gondolkodás sem támogat. A kultikus cselekményeken túl Áronnak és utódainak nem volt szabad használnia a ruhát. A ruha és a főpap pusztá jelenléte nem szentel meg egy profán teret, viszont a profán tér veszélyezteti a ruhának és viselőjének szentségét.

Mi ennek a következménye ránk nézve? A palást és a palástot viselő lelkes, amennyiben a szent időn és téren kívül hordja a palástot veszélybe sodorja önmagát és a hallgatóságot is. Önmagát azért, mert könnyen abba félreértésbe eshet, hogy a szentség megjelenésének feltétele egy tárgy és egy ember, a hallgatóságot pedig azért, mert ebben a tévképzetben megerősíti. Ez a legrosszabb esetben hitelvesztéshez vezet, a palást díszletté válik, amely a profán alkalmakat látszólagosan megszenteli.

Az ószövetségi teológia fényében úgy látom, hogy istentiszteleti kereten kívül nem tanácsos palástot viselni. Ezzel együtt téves lenne azt mondani, hogy a templom falai vasárnap tíz és tizenegy óra között garantálják Isten jelenlétét, a Krisztus központú, ingyen kegyelmet hirdető igehirdetés az Úr jelenlétének egyetlen garanciája.

14. A doktori értekezés absztraktja

Doktori dolgozatom témája a főpapi ruha egyes elemeinek kutatása és kritikai vizsgálata. Megvizsgáltam azokat a belső összefüggéseket és külső hatásokat, amelyek közre játszottak a főpapi ruha megszületésében és írásba foglalásában. Kutatásom során különös figyelmet fordítottam a ruha régészeti nyomainak vizsgálatára (1. fejezet).

Dolgozatom rövid tudománytörténeti áttekintéssel veszi kezdetét (2. fejezet). A főpapi ruhával viszonylag kevés tudományos jellegű munka foglalkozik. A magyar biblikus irodalomban ismereteim szerint senki sem kutatta behatóbban ezt a kultikus tárgyat. Nemzetközi szinten azonban elérhető néhány munka. Angol nyelvterületen két friss tanulmánykötet érinti a témát, míg németül az elmúlt évtizedekben két monográfia foglalkozott az ókori Izrael textiliáival. Ezek is csak érintőlegesen ejtettek szót a főpapi ruháról. A ruha régészeti leletekhez való kapcsolása a fenti munkák esetében vagy idejétmúlt, vagy esetleges.

A kutatás a vallásfenomenológia alapfogalmainak bemutatásával kezdődik. (3. fejezet) A ruha elemeinek bemutatása során ezekkel a fogalmakkal dolgozom (szent, mana, fétis, amulett, relikviák, tabu) így azok tisztázása elengedhetetlen. Egy másik ok, annak az előzetes és elméleti biztosítása, hogy a ruhával érdemes foglalkozni. A vallásfenomenológiai vizsgálódás rámutat arra, hogy a kultusz és a kultikus ruha elválaszthatatlanok egymástól. A 2Móz 28. és 39. feltételezett késői volta tehát nem lehet ok arra, hogy alapjaiban vonjuk kétségbe azok hitelességét.

A biblikus vizsgálódás először (4. fejezet) érintőlegesen szót ejt az ószövetségi általános ruházkodásról. A ruházkodás bemutatása lexikális szinten bőven kidolgozott terület, így annak további árnyalása nem indokolt.

A főpapi ruhával való részletesebb biblikus munka a 2Móz 28. és 39. fejezetek részletes vizsgálatával kezdődik (5. és 6. fejezetekben). A két fejezet szövegéről, egymáshoz való kapcsolatáról, majd keletkezésükről és datálásukról ejtünk szót (5. fejezet). Ezután megvizsgáljuk a rövidebb terjedelmű, de kutatásomat segítő egyéb szakaszokat is: 2Móz 29,1–37, 3Móz 6, 3Móz 8, 3Móz 16, Ez 44.

Ezek után a ruha konkrét elemeit (éfód, hosen, úrim és tummím, palást, homlokdísz, egyéb papi ruhák) egyenként is megvizsgálom és összevetem a Szentírásban található más megjelenésükkel (6. fejezet). A Szentírás keretében próbálom tisztázni a ruha egyes elemeinek az Íráson belüli fejlődését. A fenti felsorolásból kiemelkedik az éfód, amelynek átalakulását legjobban dokumentálta a Szentírás.

A főpapi ruha és a főpap személye elválaszthatatlan egymástól. Ezért fontos a főpapi tiszt öszövétségi fejlődésével foglalkoznom. (7. fejezet). Ebben a fejezetben kap helyet a főpapi ruha későbbi szöveges és képi ábrázolásainak bemutatása. A fogság utáni időszakban, de különösen a hellén és római korban ugrásszerűen megnőtt a szöveges és képi beszámolók száma a főpapról és ruhájáról. Ezek lehetőséget adnak a főpapi tiszt folyamatos megerősödését és kikristályosodását bemutatni.

A főpap mellett a ruha előállításában résztvevő kézművesekkel is érdemes foglalkoznunk (8. fejezet). Az Írás szerint a szent sátor elkészítése során tevékenykedő kézművesek voltak a ruha alkotói. Ennél azonban nyilván szélesebb lehetett a ruha elkészítésében résztvevők köre. A nyersanyag előállítását és az előzetes feldolgozását az egyszerű nép tagjai végezték, valamint a ruhák későbbi karbantartásáról is gondoskodni kellett valakiknek.

Ezeknek a személyeknek nincsenek egyértelmű nyomai a Szentírásban, néhány utalásból azonban arra következtethetünk, hogy kultuszi kellékek és tárgyak elkészítése és karbantartása is a szent térben történt, speciális műhelyekben hozzáértő mesterek segítségével.

Doktori értekezésem utolsó harmadában a régészeti leletekkel foglalkozom. A konkrét munkát itt is elméleti alapvetés előzi meg (9. fejezet). A textilekkel kapcsolatba hozható leletek jelentős része olyan környezetből került elő, amelyek népi vallásos jelleget mutattak. Ezen felül még a leletek újdonsága is indokolja, hogy az újabb régészeti trendek bemutatásával kezdjem a tárgyak értékelését. Ezért a népi vallásosság kutatásának újabb fejleményeire irányítom a figyelmet.

A népi vallásosság mellett azonban szót kell ejtenünk a hivatalos kultuszi életről is a textilekkel kapcsolatban (9.6. alfejezet). Ennek a területnek a bemutatása az előző fejezetekben a bibliai oldalról már megtörtént, hiszen a szövegek inkább a hivatalos kultusz keretében kerültek lejegyzésre. Itt azonban a környező ókori népek kultikus ruházatkodási szokásaival foglalkozunk. A következő két fejezet az Izrael térségében fellelhető textilekkel foglalkozik. A textilkészítéshez használt anyagok, technikai és technológiai eljárások bemutatása elengedhetetlen témánk szempontjából (10. fejezet).

A főpapi ruha a régészeti leletek fényében elméletileg előállítható volt az ókori Izrael területén a vaskor időszakában. Ezt kívánom bizonyítani régészeti esettanulmányok segítségével a dolgozat utolsó fejezetében (11. fejezet).

A ruha színezése kulcsfontosságú volt. A Szentírás által leírt színek előállítása komoly technikai és technológiai ismeretet feltételezett. A költséges és bonyolult eljárásnak egyértelmű régészeti nyomai lelhetők fel Izraelben. A ruha jellegzetessége a kevert textilek alkalmazása volt. Ezek az anyagok más esetben tabunak minősültek. Az ilyen kevert anyagok használata a

kultikus életben bizonyított, amelyhez Kuntillet 'Ajrud és Deir 'Alla szolgálnak kiváló példaként. A harangok és csengettyűk esetében nehezebb a dolgunk, hiszen itt csupán Mezopotámiában találjuk az egyértelmű kultikus felhasználás nyomait, ám az összevetés a bibliai szöveggel abba az irányba mutat, hogy mindez Izrael területén is jelen levő gyakorlat lehetett. Az amulettek és pecsétnyomók a ruha több eleméhez is kapcsolhatók. A feliratos amulettek egyik legszebb példája Ketef Hinnom feltételezett nyakéke, amelyben megfigyelhető a hivatalos és népi vallásosság finom összefonódása. A ruha kapcsán részletesen olvashatunk a felhasznált ékkövekről. Éppen ezért meg kell vizsgáljuk őket egyesével. A kutatás jelenleg nem tudja egyértelműen azonosítani a drágaköveket, de annyi bizonyos, hogy elméletileg az összes drágakő rendelkezésre állhatott a térség ötvösei számára. Az úrim és tummímről már ejtettünk néhány szót, de a sorsvetés régészeti leleteivel való összekapcsolásra a doktori dolgozat utolsó fejezetében kerül sor.

Az összefoglalásban újra felidézem téziseimet, majd pedig a dolgozat fényében meg is válaszolom őket (12. fejezet). A doktori értekezést kitekintés zárja (13. fejezet). Ebben a református lelkészi palást használata mellett érvelek ószövetségi bibliai teológiai szempontból.

15. The Abstract of the Dissertation

The subject of my thesis is the investigation and critical examination of the elements of the high-priestly robe. I examined both the inner dynamics and the outside factors which played a key role in the birth of the high priestly dress. In my research, I paid special attention to the possible archeological traces of this cultic textile (1. chapter).

My thesis begins with the history of the research of the high-priestly dress (2. chapter). Relatively few scholarly papers deal with our subject. In the Hungarian biblical literature, – according to my knowledge – we can't find any documents that study this topic. The international research is somewhat richer. In English, we have two recent books that contain collections of essays about ancient Israelite textiles. In German, two monographs were published in recent decades, however, even these only partially discussed the topic of the high-priestly garments. In these works, from the point of archeology, the connection with the high-priestly dress were either accidental or outdated.

The research begins with the presentation of the basic terms of the phenomenology of religion (3. chapter). I am going to use the following terms in my study (holy, mana, fetish, amulet, relic, taboo) so clarification of these terms is necessary. A secondary reason for the use of the phenomenology of religion is rather logical. In theory, it provides a base for further research since the phenomenology of religion demonstrates that we can't conceive cult without cultic textiles. It is important since the accounts of Ex 28. and 39. are relatively late descriptions, but it should not prevent us to dismiss their accountability.

The biblical inquiry, in the beginning, talks about clothing in the Old Testament (4. chapter). The general discussion is well researched therefore my thesis won't go into any details about the issue.

The more detailed work will be conducted with the Ex 28. and 39. chapters (5. and 6. chapter). The text of these chapters, the relation between them, their origin and their dating are our subjects (5. chapter). After these two chapters, I turn my attention toward the shorter accounts of Ex 29,1–37, Lev 6; Lev 8; Lev 16; Ezek 44.

The specific elements of the high priestly dress (ephod, breastplate, Urim and Thummim, robe, gold plate, other priestly clothes) were dealt with one by one, according to their further appearance in the Scripture (6. chapter). I tried to clarify their development through the lenses

of these appearances. Among them, the most prominent was the ephod, since its transformation is well documented in the Bible.

The high priestly garments were inseparable from the person of the high priest. The examination of the Israelite high priestly office is therefore necessary (7. chapter). The later, extra-biblical accounts of the garments and their artistic depictions can be found in this chapter too. After the exile, but especially during the Hellenistic and Roma times the account and depictions were proliferating. Through this proliferating process, we can observe the ongoing strengthening of the high priestly office in Israel.

Besides the high priest, the craftsmen who produced the cultic garments were also important (8. chapter). According to the Scripture, the craftsmen who made the holy tent were the makers of the garments. The circle of involved people was obviously wider. The raw materials were produced by ordinary people and possibly the initial processing was done in average households. The maintenance of the clothes was an evident necessity too.

These ordinary people left little trace in the biblical account. From the few and sporadic accounts, we could conclude that the maintenance of the cultic clothes was done in the temple complex. Possibly special workshops were utilized for these purposes.

The last third of my thesis deals with the archeological finds of iron age Israel. The concrete research is preceded by the clarification of the terminology and by the presentation of the contemporary debate regarding popular and official religion (9. chapter). It is important since the findings were unearthed from sites that had popular religious connotations.

Besides the popular religion, we should examine the official religion (9.6. sub-chapter). It has been already done in the previous chapters since the biblical accounts of the high priestly dress are the product of the official circles of the Israelite religion. Here we are approaching from a different direction. Namely, we are discussing the cultic garments of the Ancient Near East in connection with the high priestly dress.

The last two chapters deal with the archeological traces of the high priestly garments in Iron Age Israel. First, the basic materials and processes of textile production are discussed since they are indispensable for our inquiry (10. chapter).

According to the archaeological findings, the high priestly garments were possible to make in Iron Age Israel. In the last chapter, I would like to prove this with the help of archeological case studies (11. chapter).

The colors of the garments had key importance. The colors which are described by the Bible demanded serious technical and technological skills. These textile dying resources and installations had been found in Iron Age sites. The presence of the mixed textiles were

peculiarities of the high priestly garments. Otherwise the use of such mixed textiles considered taboo in non-cultic context. In the Iron Age Israel, the use of the mixed textiles was sufficiently proved by the textile findings of Kuntillet 'Ajrud and Deir 'Alla. The case of the bells is a bit difficult. In the land of Israel, such findings were not unearthed, but Mesopotamia provides us with possible examples of bells of the garments. For the amulets and seals, we can find a valuable example of the Ketef Hinnom amulets. The beautifully and skillfully engraved little amulets (possibly necklaces) are the proofs for the amalgamation of the popular and official religion. In the account of the high priestly garment, we can read in length about gems. Therefore we have to consider their nature and availability in the Iron Age. The contemporary research is not able to identify each gem perfectly but can assure us that they were available for the ancient goldsmiths. The Urim and Thummim were discussed in the previous chapters, but here we were trying to trace back its archeological origin.

In summary, I am again enumerating my thesis and defend them with the results of my dissertation (12. chapter). The dissertation is ended by a chapter that reflects on contemporary issues (13. chapter). I argue for the use of the Hungarian Reformed Church pastor's robe on the bases of the Old Testament Biblical Theology.

16. Bibliográfia

- ABLONCZY, L. – ADORJÁN, J. – ARATÓ, F. – BOLYKI, J. – DÉKÁNY, E. – IMRE, E. – MÉSZÁROS, I. – TISLER, G. (szerk): *Istentiszteleti rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004.
- ACKERMAN, S.: *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth Century Judah* (Harvard Semitic Monographs 46), Atlanta, Scholars Press, 1992.
- ACKERMAN, S.: Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel, in: Dever, W. G. – Seymour G. J. – Wright, E. – Dessel, J. P. (ed.): *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 189–97.
- ALBERTZ, R. – SCHMITT, R.: *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- ALBERTZ, R.: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the Beginnings to the End of the Monarchy. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.
- ALTER, R.: *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York, W.W. Norton, 1999.
- ALTMANN, P.: *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context* (Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft 424), Berlin, De Gruyter, 2011.
- AMAR, Z.: The Scarlet Dye of the Holy Land, in: *BioScience* 12 (2005), 1080–1083.
- AUGUSTYN, A – BAUER, P. – DUIGNAN, B. (ed.): Bell, in: Augustyn, A – Bauer, P. – Duignan, B. (ed.): *Encyclopedia Britannica*, elérhető, <https://www.britannica.com/art/bell-musical-instrument#ref170770>. letöltés dátuma: 2019. június 12.
- AULD, A. G.: *I & II Samuel: A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.
- AUNE, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1983.
- AVIGAIL, S.: Textiles and Basketry at Kuntillat 'Ajrud., *'Atiqot* 20 (1991), 1–26.
- BABOTA, V.: *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*, Leiden, Brill, 2014.
- BADEN, J. S.: *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Have–London, Yale University Press, 2012.
- BARTOSIEWICZ, L.: “‘There’s Something Rotten in the States...’: Bad Smells in Antiquity.”, in: *European Journal of Archeology* 2 (2003), 175–88.
- BATTEN, L. W.: *Ezra and Nehemiah: Critical and Exegetical Commentary*, New York, A&C Black, 1913.

BAUSUM, D.: *Threading Time: A Cultural History of Threadwork*, Fort Worth, TCU Press, 2001.

BENDER, C.: *Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2008.

BERLINERBLAU, J.: *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel: A Philological and Sociological Inquiry* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 210), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

BERNER, C. – SCHÄFER, M. – SCHOTT, M. – SCHULZ, S. – WEINGÄRTNER, M. (ed.): *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London, Bloomsbury Academic, 2019.

BERNER, C. – SCHÄFER, M. – SCHOTT, M. – SCHULZ, S. – WEINGÄRTNER, M. (eds.): *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London, T&T Clark, 2019.

BIBLICAL ARCHAEOLOGY SOCIETY STAFF: Golden Bell Possibly Worn by Temple Priest Found in Jerusalem, in: *Biblical Archeology Society*, elérhető: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/news/golden-bell-possibly-worn-by-temple-priest-found-in-jerusalem/>, letöltés dátuma: 2019. június 12.

BIRCH, B. C. – BRUEGGEMANN, W. – FRETHEIM, T. E. – PETERSEN, D. L.: *A Theological Introduction to the Old Testament*, Nashville, Abingdon Press, 2011.

BLENKINSOPP, J.: *Ezekiel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1990.

BLOCK, D. I.: *Israel: Ancient Kingdom or Late Invention?*, Nashville, B&H Publishing Group, 2008.

BLOCK, D. I.: *The Book of Ezekiel, Chapters 25–48* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1997.

BLOCK–SMITH, E.: *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

BLUM, E.: *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin, Walter de Gruyter, 1990.

BODEN, P. J.: *The Mesopotamian Washing of the Mouth (Mis Pi) Ritual: An Examination of Some of the Social and Communication Strategies Which Guided the Development and Performance of the Ritual Which Transferred the Essence of the Deity Into the Temple Statue*, Baltimore, UMI Dissertation Services, 1998.

BODNER, K.: *1 Samuel: A Narrative Commentary* (Hebrew Bible Monographs), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008.

BOERTIEN, J.: Asherah and Textiles, in: *Biblische Notizen* 134 (2007), 63–77.

BOERTIEN, J.: Aspects of Textile Production in Iron Age Transjordan, in: Ebert, C. – Harlow, M. – Strand, E. A. – Bjerregaard, L. (eds.): *Traditional Textile Craft - an Intangible Cultural Heritage?*, Copenhagen, Centre for Textile Research, 2016, 152–63.

BOROWSKI, O.: *Daily Life in Biblical Times* (Archaeology and Biblical Studies), Atlanta, SBL Press, 20012.

BOROWSKI, O.: *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek, AltaMira Press, 1999.

BOWEN, N. R.: *Ezekiel*, Abingdon Press, Nashville, 2010.

BRAUN, J.: *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources* (The Bible in Its World), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2002.

BRAY, J. S.: *Sacred Dan: Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17-18* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 449), New York, T & T Clark, 2006.

BRENNER, A.: *Colour Terms in the Old Testament* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series), Sheffield, JSOT Press, 1982.

BRØNS, C. – NOSCH, M. L.: *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxbow Books, 2017.

BRUEGGEMANN, W.: *First and Second Samuel. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1990.

CAMPBELL, A. F.: *1 Samuel*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2003.

CARMICHAEL, C. M.: Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19, in: VT 4 (1995), 433–48.

CARMICHAEL, C. M.: Forbidden Mixtures, in: VT 4 (1982), 394.

CARROLL, D. M. R.: Re-Examining ‘Popular Religion’: Issues of Definition and Sources. Insights for Interpretive Anthropology, in: Carroll, D. M. R. (ed.): *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 146–67.

CASSUTO, D.: Textile Production, Bronze and Iron Age, in: Master, D. M. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 425–29.

CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, Magnes Press, 1967.

CHALMERS, A.: *Exploring the Religion of Ancient Israel: Prophet, Priest, Sage And People*, Downers Grove, IVP, 2012.

CHAPMAN, H. H. – RODGERS, Z.: *A Companion to Josephus. Blackwell Companions to the Ancient World*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015.

CHAPMAN, S. B.: *1 Samuel as Christian Scripture: A Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2016.

CHILDS, B. S.: *Isaiah* (Old Testament Library), Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

CHOI, J.: *Jewish Leadership in Roman Palestine from 70 C.E. to 135 C.E. Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden, Brill, 2013.

- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 1., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 2., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 3., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 4., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 5., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 6., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 7., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CLINES, D. J. A.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 8., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- CODRINGTON, R. H.: *The Melanesians*, Oxford, Clarendon Press, 1891.
- COHEN, A. – KANGAS, S. E.: *Assyrian Reliefs from the Palace of Ashurnasirpal II: A Cultural Biography*, Hanover, Dartmouth College, 2010.
- COHEN, S. J. D.: *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development As a Historian* (Biblical Studies and Religious Studies), Leiden–Boston, Brill Academic Publishers, 2002.
- COHEN, S.: Interpretative Uses and Abuses of the Beni Hasan Tomb Painting, in: *Journal of Near Eastern Studies* 1 (2015), 19–38.
- COHN, Y.: *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World* (Brown Judaic Studies), Providence, Brown Judaic Studies, 2008.
- COLEMAN, S. N. – CALDWELL, O.: *Bells: Their History, Legends Making and Uses*, New York, Literary Licencing LLC, 2013.
- COLLINS, J. J.: *The Bible After Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2005.
- COX, J.: *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London, T & T Clark International, 2006.
- CRYER, F. H.: *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation* (JSOT Supplement 142), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- DAHL, E.: *Phenomenology and the Holy: Religious Experience After Husserl* (Veritas Series), London, SCM Press, 2010.

DALMAN, G.: *Arbeit und Sitte in Palästina Band V: Webstoff, Spinnen, Weben, Kleidung*, Tübingen, TOBIASlib, 2013.

DAM, C. VAN.: *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.

DAVIES, G. I.: *Ancient Hebrew Inscriptions* Vol. 1. (Corpus and Concordance. Ancient Hebrew Inscriptions), Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

DAVIES, P. R.: Ark or Ephod in 1 Sam. XIV. 18?, *The Journal of Theological Studies* 1 (1975), 82–87.

DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

DEVECCHI, E.: Historiography, Ancient Near East, in: Bagnall, R. S. – Brodersen, K. – Champion, C. B. – Erskine, A. – Huebner, S. R. (ed.): *The Encyclopedia of Ancient History*, New York, Blackwell Publishing Ltd, 2013.

DEVER, W. G.: Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet ‘Ajrud., *BASOR* 2 (1984), 21–37.

DEVER, W. G.: *Did God Have A Wife?: Archaeology And Folk Religion In Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2005.

DEVER, W. G.: *The Lives of Ordinary People in Ancient Israel: When Archaeology and the Bible Intersect*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2012.

DIJKSTRA, M.: Is Balaam Also among the Prophets?, *JBL* 114 (1995), 43–64.

DOAK, B. R.: *Phoenician Aniconism in Its Mediterranean and Ancient Near Eastern Contexts*, Atlanta, SBL Press, 2015.

DOUGLAS, J. D. – TENNEY, M. C. (eds.): *Zondervan Illustrated Bible Dictionary*, Grand Rapids, Zondervan, 2011.

DOZEMAN, T. B.: *Exodus* (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2009.

DÖRÖMBÖZI, J. – ADAMIK, T.: *Apokrif levelek*, Budapest, Telosz Kiadó, 1999.

EBELING, J. R.: *Women’s Lives in Biblical Times*, London, T & T Clark, 2010.

OTTO, E.: Priesthood, in: Betz, H. D. (ed.): *RPP*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2011, 364–372.

EDWARDS, D. R.: Dress and Ornamentation, in: Freedman, D. N. (ed.): *ABD* 2., New Haven, Yale University Press, 1992, 232–238.

EHRlich, T. D.: The Disappearance of the Ark of the Covenant, in: *JBQ* 3 (2012), 174–78.

EICHORDT, W.: *Ezekiel*, Philadelphia, The Westminster Press, 1970.

EICHRODT, W.: *Ezekiel: A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Westminster John Knox Press, 2003.

ELGVIN, T – LANGLOIS, M. – DAVIS, K. – GRABBE, L. L.: *Gleanings from the Caves: Dead Sea Scrolls and Artefacts from the Schøyen Collection* (The Library of Second Temple Studies), London, T & T Clark, 2016.

ELIADE, M.: *A Szent és a Profán*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1996.

ELLIOTT, J.: *Beware the Evil Eye Volume 2: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World--Greece and Rome*, Eugene, Cascade Books, 2016.

ELRAFAEIM A.: *Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann*, Berlin, Walter de Gruyter, 2016.

ENEGREN, H. L. – MEO, F.: *Treasures from the Sea: Purple Dye and Sea Silk*, Oxford, Oxbow Books, 2017.

EPSTEIN, I.: *The Babylonian Talmud - Seder Zera'im*, London, The Soncino Press, 1958.

ERDŐS, G.: A Fekete Obelisz, in: *Ókor* 8 (2009), 93–97.

KLEIN, E.: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem, Carta, 1987.

FANTALKIN, A. – YASUR-LANDAU, A. – AND FINKELSTEIN, I.: *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant During the Bronze and Iron Ages Offered in Honour of Israel Finkelstein* (Culture and History of the Ancient Near East Series), Leiden, Brill Academic Pub, 2008.

FENTRESS-WILLIAMS, J.: *Ruth*, Nashville, Abingdon Press, 2012.

FINE, S.: *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

FINITSIS, A. (ed.): *Dress and Clothing in the Hebrew Bible*, London, T&T Clark, 2019.

FLORENTINO, G. M.: *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden, Brill, 1996.

FRANCIS, P.: *Asia's Maritime Bead Trade: 300 B.C. to the Present*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.

FREY-ANTHES, H.: Concepts of 'Demons' in Ancient Israel, in: *Die Welt Des Orients* 38 (2008), 38–52.

FRIEDMAN, R. E.: *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (Harvard Semitic Monographs), Chico, Scholars Press, 1981.

FRÖHLICH, I.: Theology and Demonology in Qumran Texts, in: *Henoch* 1 (2010), 101–28.

GELB, J. I. – JACOBSEN, T. – LANDSBERGER, B. – OPPENHEIM, A. L.: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, The Oriental Institute, 1959.

GELLER, M. J.: Tablets and Magic Bowls, in: Shaked, S (ed.): *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden–Boston, Brill, 2005, 53–72.

GEORGE, M. K.: *Israel's Tabernacle as Social Space*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

GÉR, A. L.: Vázlatok az ószövetségi „démonológia” tárgyából, in: Zsengellér, J. – Trajtler, D. Á. (szerk.): *A szentnek megismerése ad értelmet*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 19–33.

GERSTENBERGER, E. S. – BOWDEN, J.: *Theologies in the Old Testament*, London, T & T Clark, 2002.

GEUS, C. H. J. DE.: *Towns in Ancient Israel and in the Southern Levant* (Ancient Near Eastern Studies), Leuven, Peeters, 2003.

GILBERT, A. – LEV-TOV, J. – WAPNISH, P.: *The Wide Lens in Archaeology: Honoring Brian Hesse's Contributions to Anthropological Archaeology* (Archaeobiology), Atlanta, Lockwood Press, 2017.

GILMOUR, G.: The Nature and Function of Astragalus Bones from Archaeological Contexts in the Levant and Eastern Mediterranean, in: *Oxford Journal of Archeology* 2 (1997), 167–75.

GOMES, J.: Popular Religion in Old Testament Research, in: *Tyndale Bulletin* 1 (2003), 31–50.

GOOCH, T. A.: *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. *Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, De Gruyter, 2012.

GORDON, R. P.: *I & II Samuel*, Grand Rapids, Zondervan, 1999.

GRUBER, M. I.: The Qādēš in the Book of Kings and in Other Sources, in: *Tarbiz* 52 (1983), 167–76.

GRÜLL, T.: Az ókori zsinagóga mint 'Emlékezethely', in: *Múlt és Jövő* 4 (2003), 47–60.

GUILLAUME, P.: *Land and Calendar: The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies), London, T & T Clark, 2010.

HAAG, H.: *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989.

HACKETT, J. A.: Some Observations on the Balaam Tradition at Deir Allā, in: *The Biblical Archaeologist* 4 (1986), 216–22.

HADLEY, J. M.: *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

HAMORI, E. J.: *Women's Divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and Other Arts of Knowledge* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven/London, Yale University Press, 2015.

HARAN, M.: Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source, in: *JBL* 3 (1981), 321–33.

HARAN, M.: The Priestly Image of the Tabernacle, in: *Hebrew Union Collage Annual* 36 (1965), 191–226.

HARLOW, M. – MICHEL, C. – NOSCH, M. L.: *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress: An Interdisciplinary Anthology*, Oxford, Oxbow Books, 2014.

HARRELL, J. A. – HOFFMEIER, J. K. – WILLIAMS, K. F.: Hebrew Gemstones in the Old Testament: A Lexical, Geological and Archaeological Analysis, in: *Bulletin for Biblical Research* 1 (2017), 1–52.

HAZON, E. G. – CLEMENTS, R. A. – PINNICK, A. (eds.): *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls : Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jerusalem 19-23 January, 2000*, Leiden, Brill, 2003.

HERRING, S. L.: *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: *A túlélés kora*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: A vallástörténet oktatásának helye a keresztyén teológiai képzésben, in: Baráth, B. L. – Gonda, S. L. (szerk.): *Orando et Laborando*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2010, 67–73.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: Families in Ancient Israel, in: Hertog, G. den. – Roskovec, J. (ed.): *Family: Kinship That Matters*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 37–46.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: Izraeli vagy kánaáni? Kultúrális kötődések az ókori palesztinában, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 1 (2009), 17–25.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Moáb*, Budapest, Új Mondátum Kiadó, 2008.

HOFFMEIER, J. K.: *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

HOLLADAY, J. R.: Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archeological Approach, in: Patrick, D. M. – Hanson, P. D. – McBride, S. D.: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Michigan, Fortress Press, 1987, 249–99.

HOPPÁL, K. B.: A Vallásfenomenológiától a vallástörténetig - a vallástudomány útja -, in: Hoppál, K. B. (szerk.): *Vallástudományi Tanulmányok 7–8*, Budapest, Mozaik Digitális Nyomda, 2007, 25–38.

HOUSTON, M. G.: *Ancient Egyptian, Mesopotamian & Persian Costume*, (Dover Fashion and Costumes), Mineola, Dover Publications, 2012.

HOUTMAN, C.: Another Look at Forbidden Mixtures, in: *VT* 2 (1984), 226.

HOUTMAN, C.: *Historical Commentary on the Old Testament: Exodus*, Amsterdam, Kok, 1995.

HOUTMAN, C.: On the Pomegranates and the Golden Bells of the High Priest's Mantle, in: *VT* 2 (1990), 223–29.

HÖNIG, H. W.: *Die Bekleidung des Hebräers: eine biblisch-archäologische Untersuchung*, Zurich, 1957.

HUNDLEY, M. B.: *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World Supplements), Atlanta, SBL Press, 2013.

HURJA, B.: Valóban meztelen volt Ádám és Éva a bűneset előtt?, in: Gér, A. L. – Jenei, P. – Zila, G. (szerk.): „Hiszek, hogy megértsem”!, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015, 20–27.

HUROWITZ, V. A.: Solomon's Golden Vessels and the Cult of the First Temple, in: Milgrom, J. P. – Wright, D. – Freedman, D. N. – Hurvitz, A. (eds.): *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, 151–64.

HUROWITZ, V. A.: The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb, in: *Journal of the American Oriental Society* 1 (2003), 147–57.

HURVITZ, A.: The Language of the Priestly Source and its Historical Setting, in: *World Congress of Jewish Studies 8, Panel Sessions: Bible Studies and Hebrew Language* (1981), 83–94.

HUSSERL, E.: *The Idea of Phenomenology*, [kiadási hely nélkül], Kluwer Academic Publishers, 1990.

HUTTER, M.: *The Brill Dictionary of Religion: A-D*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

IDŐSEBB PLINIUS: *Természetről XXXIII-XXXVII*, Budapest, Enciklopédia Könyvkiadó, 2001.

ILUZ, D.: The Plant-Aphid Univers, in: Seckback, J. – Dubinsky, Z. (eds.): *All Flesh is Grass: Plant-Animal Interrelationships*, New York, Springer, 2011, 110–111.

IMES, J. C.: Between the Two Worlds: The Functional and Symbolic Significance of the High Priest Regalia, in: Finitis, A. (ed.): *Dress and Clothing in the Hebrew Bible*, London, T&T Clark, 2019, 29–62.

IRVIN, D.: Purple, in: Bromiley, G. W. (ed.): *The International Standard Bible Encyclopedia 4.*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1988, 1057.

JENSEN, L. B.: Royal Purple of Tyre, *Journal of Near Eastern Studies* 2 (1963), 104–118.

JIRKU, A.: Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 1 (1918), 109–125.

JOHNSTONE, W.: *1 & 2 Chronicles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

JOSEPHUS, F.: *A zsidó háború*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1958.

JOSEPHUS, F.: *A zsidók története*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980.

JOSEPHUS, F.: *The Complete Works*, elérhető: <https://www.ccel.org/ccel/josephus/complete.ii.iv.vii.html>, letöltés dátuma: 2019. október 21.

JOYCE, P. M.: *Ezekiel: A Commentary*, (Library of Hebrew Bible), Bloomsbury Academic, 2009.

JÖDICKE, A.: Taboo, in: Kocku, S. von (ed.): *The Brill Dictionary of Religion: S-Z*. Leiden–Boston, Brill Academic Publishers, 2006, 1835–1836,

JUHÁSZ, E.: *Byzanz Und Das Abendland: Begegnungen Zwischen Ost Und West. Antiquitas, Byzantium, Renascentia*, Budapest, Eötvös József Collegium, 2013.

KARASSZON, D.: *Ezékiel könyvének magyarázata*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1995.

KARASSZON, I.: *Az óizraeli vallás*, Budapest, A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportja, 1994.

KARASSZON, I.: Cádókiták és főpapok, in: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.): „*Krisztusért Járva Követségben...*”, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2012, 51–62.

KARASSZON, I.: Tér és idő: A papi törvény és a szent sátor, in: *Axis 1* (2012), 113–19.

KARASSZON, I.: Hivatalos vallás és vallási opposíció az ókori Izraelben, in: *Az Ószövetség fényei*, Budapest, Mundus Kiadó, 2002.

KARMON, N. – EHUD S.: Remains of a Purple Dye Industry Found at Tel Shiqmona, *Israel Exploration Journal* 3 (1988), 184–86.

KAUFMAN, Y.: *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Jeruzsálem, Sefer Ve Sefel Pub, 2003.

KEEL, O. – MADELEINE, P. G.: *Götter Bewohnten Ägypten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

KIDNER, D.: *Ezra and Nehemiah: An Introduction and Commentary*, Westmont, InterVarsity Press, 1979.

KIMUHU, J. M.: *Leviticus: The Priestly Laws and Prohibitions from the Perspective of Ancient Near East and Africa*, New York, Peter Lang, 2008.

KING, J. T.: *The Realignment of the Priestly Literature: The Priestly Narrative in Genesis and Its Relation to Priestly Legislation and the Holiness School*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2009.

KING, P. J. – STAGER, L. E.: *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel Series), Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

KISLEV, M. E. – ORIT, S. – LIOR, M. – MELAMED, Y.: Flax Seed Production: Evidence from the Early Iron Age Site of Tel Beth-Shean, Israel and from Written Sources, in: *Vegetation History and Archaeobotany* 20 (2011), 579–584.

KITZ, A. M.: The Plural Form of Urim and Tummim, in: *JBL* 3 (1997), 401–410.

KLEIN, E. – SAREL, B.: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jeruzsálem, Carta, 1987.

KLEIN, L. R.: *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies), Sheffield, Bloomsbury Publishing, 1988.

KLEIN, R. W.: *1 Samuel*, Nashville, Thomas Nelson, 2008.

KLÍMA, J.: *Mezopotámia*, Budapest, Gondolat, 1983.

KLINGBEIL, G. A.: *Bridging the Gap: Ritual and Ritual Texts in the Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007.

KNOHL, I.: The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals, in: *Hebrew Union Collage Annual* 1 (1987), 65–117.

KOREN, Z. C.: *Regarding the Color of Tekhelet*, elérhető: <http://www.biblicalarchaeology.org/daily/archaeology-today/biblical-archaeology-topics/regarding-the-color-of-tekelehet/>, letöltés dátuma: 2019. július 15.

KÓTHAY, K. A., – GULYÁS, A.: *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2007.

KOVÁCS, GY.: Juh Astragalos-Játékkockák a Szolnoki Vár Területéről, in: *Archaeologiai Értesítő* 1–2 (1989), 103–110.

KŐSZEGHY, M.: 2002. Polijahvizmus és asera-hit Izraelben a Kr.e. 9. században, in: *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2002), 28–39.

KROEGER, C. C. – EVANS, J. M.: *The IVP Women's Bible Commentary*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.

KUEMMERLIN-MCLEAN, J. K.: Magic, in: Freedman, D. N. (ed.): *ABD* 4., New Haven, Yale University Press, 1992, 468–471.

KUSTÁR, Z.: *A pentateuchos forrásművei: elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a pentateuchos kanonikus formájában M. Noth munkássága alapján*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005.

LAL, B. V. – FORTUNEM K.: *The Pacific Islands: An Encyclopedia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000.

LAPP, P. W. – LAPP, N. L. – HADIDIAN, J. D.: *The Tale of the Tell: Archaeological Studies by Paul W. Lapp*, (Pittsburgh Theological Monograph Series 5), Eugene, Pickwick Press, 1975.

LAPP, P. W.: The 1963 Excavation at Ta'anek, in: *BASOR* 2 (1964): 4–44.

LARSON, J.: *Ancient Greek Cults: A Guide*, New York, Taylor & Francis, 2007.

LASOR, W. S.: Music, in: Bromiley, G. W. (ed.): *The International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

LAUNDERVILLE, D.: *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia* (Bible in Its World Series), Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

LEERTOUWER, L. – WIEGERS, G. – PLATVOET, J. G.: *Modern Societies and the Science of Religions: Studies in Honour of Lammert Leertouwer* (Numen Book Series), Leiden, Brill, 2002.

LEEuw, G. VAN DER: *A vallás fenomenológiája* (Osiris Tankönyvek), Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

LEEuw, G. VAN DER: *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton Legacy Library), Princeton, Princeton University Press, 2014.

LEUENBERGER, M.: *Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

LEVENE, D.: *Curse of Blessing: What's in the Magic Bowl*, Southampton, University of Southampton, 2002.

LEVINE, B. A.: The Deir 'Alla Plaster Inscriptions, in: *Journal of the American Oriental Society* 2 (1981), 195–205.

LINDBLOM, J.: Lot Casting in the Old Testament, VT 1 (1962), 164–78.

LIPINSKI, E.: *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, Leuven, Peeters, 1994.

LUNDBOM, J. R.: *Deuteronomy: A Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2013.

LUNDQUIST, J. M.: The Common Temple Ideology of the Ancient Near East, in: Madsen, T. G. (ed.): *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives*, Provo, Bookcraft, 1984, 53–76.

LXX, German Bible Society, elérhető: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx>, letöltés dátuma: 2019. július 15.

MACDONALD, N.: *Priestly Rule: Polemic and Biblical Interpretation in Ezekiel 44* (Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft Berlin), De Gruyter, 2015.

MACDONALD, N.: The Priestly Vestment, in: Berner, C. – Schäfer, M. – Schott, M. – Schulz, S. – Weingärtner, M. (eds.): *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London, T&T Clark, 2019, 435–448.

MACDONALD, N.: *What Did the Ancient Israelites Eat?: Diet in Biblical Times*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2008.

MANUTCHEHR-DANAI, M.: *Dictionary of Gems and Gemology*, Berlin, Springer Berlin Heidelberg, 2013.

MARÍTNEZ, F. G.: *The Dead Sea Scrolls: The Qumran Texts in English*, Leiden, Brill, 1994.

MARX, D.: *Tractates Tamid, Middot and Qinnim: A Feminist Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

MAYERS, C.: Bells, in: Freedman, D. N. (ed.): ABD 1., New Haven, Yale University Press, 1992, 657.

MCALPINE, T. H.: *Sleep, Divine and Human, in the Old Testament* (JSOTS Series), Sheffield, JSOT, 1987.

MCCARTER, P. K.: The Balaam Texts from Deir 'Allā: The First Combination, in: *Bulletin of the American School of Oriental Research* 2 (1980), 49–60.

MCGOVERN, P. E. – MICHEL, R. H.: Industry, Royal Purple Dye: The Chemical Reconstruction of the Ancient Mediterranean, in: *Accounts of Chemical Research* 5 (1990), 152–58.

MCGOVERN, P. E. – MICHEL, R. H.: Royal Purple, Penn Museum, elérhető: http://www.penn.museum/sites/biomoleculararchaeology/?page_id=80., letöltés dátuma: 2019. július 15.

MCKEATING, H.: *Ezekiel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

MENDENHALL, G. E. – HERION, G. A.: *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

MERRILL, E. H. – ROOKER, M. F. – GRISANTI, M. A.: *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, Nashville, B&H Academic, 2011.

MEYERS, C.: *Exodus. New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

MEYLAN, N.: *Mana: A History of a Western Category* (Supplements to Method & Theory in the Study of Religion), Leiden, Brill, 2017.

MILGROM, J.: Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX 19, in: VT 4 (1996), 544–48.

MILGROM, J.: *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries), New Haven, Yale University Press, 1998.

MILGROM, J.: Priestly 'P' Source, in: Freedman, D. N. (ed.): ABD 5., New Haven, Yale University Press, 1992, 454–461.

MILLER, P. D.: *The Religion of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), London, SPCK, 2000.

MOOREY, P. R. S.: *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999.

MORGENSTERN, J.: A Chapter in the History of the High-Priesthood (Concluded), in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 4 (1938), 360–377.

MOWINCKEL, S.: *Religion and Cult: The Old Testament and the Phenomenology of Religion*, Eugene, Cascade Books, 2012.

MUSCARELLA, O. W.: *Bronze and Iron: Ancient Near Eastern Artifacts in the Metropolitan Museum of Art*, New Haven/London, Yale University Press, 2012.

- MUSS-ARNOLT, W.: The Urim and Thummim. A Suggestion as to Their Original Nature and Significance, in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 4 (1900), 193–224.
- NAGY, A.: Ruha, ruházkodás, in: Dr. Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 443–445.
- NAGY, M.: *Ásányok a Bibliában*, Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 2003.
- NAKHAI, B. A.: *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, Boston, American Schools of Oriental Research, 2001.
- NELSON, D. R.: *Deuteronomy*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2002.
- NEMET-NEJAT, K. R.: *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, Westport, Greenwood Press, 1998.
- NFA, Z. E. S. – SAFRAI, Z.: *The Economy of Roman Palestine*, London, Taylor & Francis, 2003.
- NGO, R.: *Alexander the Great in an Ancient Synagogue?*, elérhető: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/biblical-archaeology-sites/alexander-the-great-huqoq/>., letöltés dátuma: 2019. július 15.
- NICOLHSON, E. V.: *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- NIDITCH, S.: *Ancient Israelite Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- NIDITCH, S.: *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel* (Wiley Blackwell Companions to Religion), Chichester, Wiley Blackwell, 2015.
- NOSCH, M. L. – MICHEL, C. – HARLOW, M.: *Prehistoric, Ancient Near Eastern & Aegean Textiles and Dress* (Ancient Textiles Series), Oxford, Oxbow Books, 2014.
- NOTH, M.: *A History of Pentateuchal Traditions*, Michigan, Pearson Education, 1972.
- OELSNER, J.: Incantations in Souther Mesopotamia-From Clay Tablets to Magic Bowls, in: Shaked, S. (ed.): *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2005, 31–52.
- OLSON, C.: *The Theology and Philosophy of Eliade*, Houndmills, Macmillan, 1992.
- OLYAN, S. M.: *Asherah and the cult of Yahweh in Israel*, Michigan, Scholars Press, 1988.
- OPPENHEIM, A. L.: *Az ókori Mezopotámia*, Budapest, Gondolat, 1982.
- OPPENHEIM, A. L.: The Golden Garments of the Gods, in: JNES 3 (1949), 172–93.
- OSWALT, J. N.: *The Book of Isaiah, Chapters 1–39* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1986.
- PAP, F.: *Templom mint teológia - Kulcsok az Ezékiel 40-48 értelmezéséhez*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

PARRY, D. W. – RICKS, S. D. – SKINNER, A. C.: *The Prophetic Voice at Qumran: The –Leonardo Museum Conference on the Dead Sea Scrolls, 11–12 April 2014* (Studies on the Texts of the Desert of Judah), Leiden, Brill, 2017.

PETERS, K.: *Hebrew Lexical Semantics and Daily Life in Ancient Israel: What's Cooking in Biblical Hebrew?* (Biblical Interpretation Series), Leiden, Brill, 2016.

PETERSON, E. H.: *First and Second Samuel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999.

PLATT, E. E.: Jewelry of Bible Times and the Catalog of Isaiah 3: 18-23: Part I, in: *Andrews University Seminary Studies* 1 (1979), 71–84.

PLATT, E. E.: Jewelry, in: Freedman, D. N. (ed.): *ABD* 3., New Haven, Yale University Press, 1992, 823–834.

PLUTARCH: *Symposiacs*, elérhető: <https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plutarch/symposiacs/chapter4.html#section39>., letöltés dátuma: 2019. július 15.

PSEUDO PHILO: *Biblical Antiquities*, elérhető: <https://www.sacred-texts.com/bib/bap/index.htm>., letöltés dátuma: 2019. július 15.

RAD, G. VON: *Deuteronomy: A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1966.

RAD, G. VON: *Die Priesterschrift Im Hexateuch. Beiträge Zur Wissenschaft Vom Alten Und Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1934.

RAVASZ, L. (szerk): *Ágenda – A Magyar Református Egyház liturgiás könyve*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1927

REESE, D. S.: Shells from Sarepta (Lebanon) and East Mediterranean Purple Dye Production, in: *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 1 (2010), 113–41.

RENTORFF, R.: Martin Noth and Tradition Criticism, in: McKenzie, S. L. – Graham, M. P. (eds.): *The Heritage of Martin Noth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 91–100.

ROOKE, D. W.: *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 2000.

ROSENZWEIG, A.: *Kleidung und Schmuck im Biblischen und Talmudischen Judentum*, Berlin, Poppelauer, 1905.

RÓZSA, H.: *Az Ószövetség Keletkezése I*, Budapest, Szent István Társulat, 1999.

RUDOLF, O.: *A Szent*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

SASSON, A.: *Animal Husbandry in Ancient Israel: A Zooarchaeological Perspective on Livestock Exploitation*, (Herd Management and Economic Strategies), New York, Routledge, 2016.

SCHAIENSEE, M. DE: Hasanlu Horse Trappings and Assyrian Reliefs, in: Prudence, O. – Pittman, H. H. – Wilkinson, C. K. (ed.): *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyrle Wilkinson*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1983, 59–77.

SCHAIENSEE, M. DE: Horse Gear from Hasanlau, in: *Expedition* 2–3 (1989), 37–52.

SCHILLER, J.: *Edelsteine*, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/edelsteine/ch/b837e5bc636af6b92c6ae7e45eb2869a/>., letöltés ideje: 2019. szeptember 03.

SCHMIDT, B. B.: *The Materiality of Power: Explorations in the Social History of Ancient Israelite Magic* (Forschungen Zum Alten Testament), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

SCHNEIDER, T. J.: *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2011.

SCHNIEDEWIND, W. M.: An Early Iron Age Phase to Kuntillet 'Ajrud, in: Greenspahn, F. E. – Rendsburg, G. A. (eds.): *Le-ma'an Ziony: Essays in Honor of Ziony Zevit*, Eugene, Cascade Books, 2017, 134–146.

SCHULTZ, F. W.: *The Books of Ezra and Nehemiah: an Exegetical and Doctrinal Commentary*, Eugen, Wipf and Stock Publishers, 2007.

SCURLOCK, J. A.: Magic, in: Freedman, D. N. (ed.): *ABD* 4., New Haven, Yale University Press, 1992, 464–468.

SECOND BARUCH, elérhető: <https://carm.org/second-baruch>., letöltés dátuma: 2019. október 21.

SELMAN, M. J.: *I Chronicles*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1994.

SETERS, J. VAN: *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Trajectories Series), San Fransisco, Sheffield Academic Press, 1999.

SHAKED, S.: Transmission and Trasformation of Spells: The Case of the Jewish Babylonian Aramic Bowls, in: Bohak, G. – Harari, Y. – Shaked, S. (ed.): *Continuity and Innovation in Magical Tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2011, 187–218.

SHAMIR, O.: Mixed Wool and Linen Textiles (Sha'atnez in Hebrew) from a Nabatean Burial Cave at 'En Tamar, in: Patrich, J. – Peleg-Barkat, O. – Ben-Yosef, E. (ed.): *Arise, Walk Through the Land*, Jerusalem, The Israel Exploration Society, 2016, 53–60.

SHAMIR, O.: Sha'atnez – The Biblical Prohibition Against Wearing Mixed Wool and Linen Together and the Observance and Enforcement of the Command in the Orthodox Jewish Communities Today, in: Gaspa, S. – Michel, C. – Nosch, M-L.: *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*, Lincoln, Zea Books, 2009, 164–72.

SHAMIR, O.: Textil Production in Eretz-Israel, in: *Michmanim* (2002), 19–32.

SHAMIR, O.: Textil Remains and Textile Impressions, in: *Beer-Sheba III - The Early Iron IIA Enclosed Settlement and the Late Iron IIA–Iron IIB Cities, Vols. I–III*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2016, 1324–1327.

SHAMIR, O.: Textiles, Loom Weights and Simple Whorls, in: Cohen, R. – Bernick-Greenberg, H. (ed.): *Excavations at Kadesh Barnea (Tell El-Qudeirat) 1976–1982*, Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2007, 255–267.

SHIN, D.: *The Ark of Yahweh in Redemptive History: A Revelatory Instrument of Divine Attributes*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2012.

SILBERMAN, L. H. – DEVER, W. G. – WRIGHT, J. E.: *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions: Essays in Honor of Lou H. Silberman* (Brown Judaic Studies), Atlanta, Scholars Press, 1997.

SKA, J. L.: *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006.

SMITH, M. S.: *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

SMOAK, J. D.: Amuletic Inscriptions and the Background of YHWH as Guardian and Protector in Psalm 12, in: VT 3 (2010), 421–432.

SMOAK, J. D.: May Yhwh Bless You and Keep You from Evil: The Rhetorical Argument of Ketef Hinnom Amulet I and the Form of the Prayers for Deliverance in the Psalms, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2 (2012), 202–236.

SMOAK, J. D.: *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers 6:24-26*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

SNODGRASS, M. E.: *World Clothing and Fashion: An Encyclopedia of History, Culture, and Social Influence*, London, Taylor & Francis, 2015.

SNYDER, G. F.: Art and Architecture, in: Freedman, D. N. (ed.): ABD 1., New Haven, Yale University Press, 1992, 401–420.

SPARKS, K. L.: *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1998.

SPOELSTRA, J. J.: Apotropaic Accesories: The People's Tassels and the High Priest's Rosette, in: Finitis (ed.): *Dress and Clothing in the Hebrew Bible: "For All Her Household Are Clothed in Crimson"*, London, Bloomsbury Publishing, 2019, 63–86.

SPOELSTRA, J. J.: Apotropaic Accessoriens: The People's Tassels and he High Priest's Rosette, in: Finitis, A. (ed.): *Dress and Clothing in the Hebrew Bible*, London, T&T Clark, 2019, 63–86.

STARBUCK, S. R. A.: Disrobing an Isaianic Metaphor, in: Finitis (ed.): *Dress and Clothing in the Hebrew Bible: "For All Her Household Are Clothed in Crimson"*, London, Bloomsbury Publishing, 2019, 143–160.

STAUBLI, T.: *Kleider in biblischer Zeit*, Freiburg, Bible+Orient Museum, 2012.

STAVRAKOPOULOU, F. – BARTON, J.: *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (T & T Clark Library of Biblical Studies), New York, Bloomsbury Academic, 2010.

STAVRAKOPOULOU, F.: 'Popular' Religion and 'Official' Religion: Practice, Perception, Portrayal, in: Stavrakopoulou, F. – Barton, J. (eds.): *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York, T & T Clark International, 2010, 37–58.

STERMAN, J. T. – STERMAN, B.: Archaeological Views: The Great Tekhelet Debate—Blue or Purple?, in: *BAR* 5 (2013): 28.73.

STERN, E.: The Religious Revolution in the Persian-Period Judah, in: Lipschits, O. – Oeming, M. (eds.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lakes, Eisenbrauns, 2006, 199–205.

STUCKRAD, K. VON.: *The Brill Dictionary of Religion: E-L* (The Brill Dictionary of Religion), Leiden-Boston, Brill, 2007.

STUDSTILL, R.: Eliade, Phenomenology, and the Sacred, in: *Religious Studies* 2 (2000), 177–94.

TAKÁCS, E.: 'Minden magas halmon és minden bujázöld fa alatt...', in: *Református Egyház* 11 (1998), 251–55

TAKÁCS, E.: Az 'Ég Királynője' kultusz júdában a Kr. e. VII. és VI. században, in: *Református Egyház* 3 (1997), 67–70.

ṬALMÔN, Š.: *King, Cult, and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies*, Jerusalem, Magnes Press, 1986.

TARGUM ONKELOS, elérhető: http://targum.info/onk/LevOnk6_8.htm., letöltés dátuma: 2019. október 21.

TARGUM PSEUDO-JONATHAN, elérhető: <http://targum.info/pj/pjex6-9.htm>., letöltés dátuma: 2019. július 15.

TARGUM YOMA, elérhető <https://www.sefaria.org/Yoma.73b.4?lang=bi&with=all&lang2=en>., letöltés ideje: 2019. július 22.

TEBES, J. M.: *Unearthing the Wilderness: Studies on the History and Archaeology of the Negev and Edom in the Iron Age* (Ancient Near Eastern Studies Supplement), Leuven, Peeters, 2014.

THOMAS, R. L.: *Magical Motifs in the Book of Revelation* (T & T Clark Library of Biblical Studies), London, Bloomsbury Academic, 2010.

THOMASON, A. K.: *Luxury and Legitimation: Royal Collecting in Ancient Mesopotamia. Perspectives on Collecting*, Oxon-New York, Ashgate, 2005.

TOORN, K. VAN DER – BECKING, B. – HORST, P W VAN DER.: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999.

TOORN, K. VAN DER.: *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, Peeters, 1997.

TOORN, K. VAN DER.: *God in Context: Selected Essays on Society and Religion in the Early Middle East*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

USSISHKIN, D.: Sennacherib's Campaign to Judah: The Archeological Perspective with an Emphasis on Lachish and Jerusalem, in: Kalimi, I.–Richardson (eds.): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography*, Leiden, Brill, 2014, 75–104.

USSISHKIN, D.: Sennacherib's Campaign to Judah: The Events at Lachish and Jerusalem, in: Abernethy, A. T. – Brett, M. G. – Bulkeley, T. – Meadowcroft (eds.): *Isaiah and Imperial Context: The Book of Isaiah in the Times of Empire*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013, 1–34.

VAN DE MIEROOP, M.: *The Ancient Mesopotamian City*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

VAN DER TOORN, K.: *Family Religion in Babylonia, Syria & Israel*, Leiden, Brill, 1996.

VANDERKAM, J. M.: The Jewish High Priest of the Persian Period is the List Complete?, in: Olyan, S. M. – Anderson, G. A. (eds.): *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield, JSOT Press, 1991, 67–91.

VANGEMEREN, W.: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997.

VANYÓ, L.: *Az egyházatyák bibliája, a Septuaginta és a vele kapcsolatos kérdések*, elérhető: <http://www.biblia-tarsulat.hu/docum/vanyo.htm>., letöltés dátuma: 2019. július 22.

VARGA, ZS.: *Általános Vallástörténet I.*, Debrecen, szerző saját kiadása, 1932.

VARGA, ZS.: *Bibliai Vallástörténet*, Debrecen, szerző saját kiadása, 1938.

VAUX, R DE: *Ancient Israel: Its Life and Instructions* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1997.

VERMES, G.: *Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Pylacteries from the Dead Sea*, in: VT 1 (1959), 65–72.

VILLING, A.: For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece?, in: *The Annual of the British School at Athens* (2002), 223–95.

VITTO, F.: An Early Byzantine-Period Burial Cave at Kabul, in: *'Atiqot* (2011), 107–36.

WAALER, E.: A Revised Date for Pentateuchal Texts? Evidence from Ketef Hinnom, *Tyndale Bulletin* 1 (2002), 29–55.

WAGENAAR, J. A.: *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (Beihefte Zur Zeitschrift Für Altorientalische Und Biblische Rechtsgeschichte), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005.

WALKER, C. B. F. – DICK, M.: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Miš Pi Ritual* (State Archives of Assyria Literary Texts), Old Main, Eisenbrauns, 2001.

WALTON, J. H. – MATTHEWS, V. H. – CHAVALAS, M. W. (eds.): *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, Downers Grove, IVP Academic, 2012.

WALTON, J. H. – MATTHEWS, V. H. – CHAVALAS, M. W.: *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2012.

WANER, M.: Music Culture in Roman-Byzantine Sepphoris, in: Zangenberg, J. – Attridge, H. W. – Dale, B. M. (eds.): *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 425–47.

WATTERSON, B.: *Az ókori Egyiptom istenei*, Debrecen, Hajja & Fia Könyvkiadó Kft, 2008.

WEINFELD, M.: *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, Leiden, Brill, 2004.

WEINFELD, M.: *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.

WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena To The History Of Israel*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.

WERRETT, I. C.: *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

WHYBRAY, R. N.: *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.

WILKINSON, T.: *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, London, Bloomsbury Publishing, 2013.

WILLIAMS, A. R.: *Explore This Mysterious Mosaic—It May Portray Alexander the Great*, elérhető: <https://news.nationalgeographic.com/2016/09/mysterious-mosaic-alexander-the-great-israel/>, letöltés ideje: 2019. július 22.

WILLIAMSON, H.: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*, London, Bloomsbury Academic, 2006.

WINTER, I.: *Hasanlu Special Studies, Volume I: A Decorated Breastplate from Hasanlu, Iran. A Decorated Breastplate from Hasanlu, Iran: Type, Style, and Context of an Equestrian Ornament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980.

WINTER, I.: *On Art in the Ancient Near East: From the Third Millennium BCE* (Culture and History of the Ancient Near East), Leiden-Boston, Brill, 2010.

WOODS, E. J. – THOMPSON, J. A.: *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, Westmont, Inter-Varsity Press, 2011.

WRIGHT, B. G.: *The Letter of Aristeas: “Aristeas to Philocrates” or “On the Translation of the Law of the Jews.”*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015.

WRIGHT, P. D.: Music and Dance in 2 Samuel 6, in: JBL 1 (2002), 201–25.

XERAVITS, G.: *Tanulmányok Az Ókori Izrael Kultuszáról*, Pápa, Pápai Teológiai Akadémia, 2004.

XUAN HUONG THI PHAM: *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

YAMAUCHI, E. M.: Magic Bowls: Círus H. Gordon and the Ubiquity of Magic in the Pre-Modern World, in: *The Biblical Archaeologist* 1 (1996), 51–55.

YURCO, F. J.: Merenptah's Canaanite Campaign, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* (1986), 189–215.

ZANGENBERG, J. – ATTRIDGE, H. W. – MARTIN, D. B.: *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

ZE'EV, M.: Kuntillet 'Ajrud, in: *Expedition 4* (1978), 50–54.

ZEVIT, Z.: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, London-New York, Continuum, 2003.

ZIDERMAN, I. I.: Biblical Dyes of Animal Origin, in: *Chemistry in Britain* (1986), 419–21.

ZIMMERLICH, W.: *Ezekiel*, Minneapolis, Fortress Press, 1983.

ZINDERMAN, I. I.: The Biblical Dye Tekhelet and Its Use in Jewish Textiles, in: *Dyes in History and Archeology 21*, London, Archetype, 2008, 36–44.

ZWICKEL, W.: Die Edelsteine im Brustschild des Hohenpriesters und beim himmlischen Jerusalem, in: Zwickel, W. (hrsg.): *Edelsteine in der Bibel*, Mainz, von Zabern, 2002, 50–70.

ZWICKEL, W.: Fabrication, Functions, and Uses of Textiles in the Hebrew Bible, in: Berner, C. – Schäfer, M. – Schott, M. – Schulz, S. – Weingärtner (eds.): *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, Oxford, T&T Clark, 2019, 187–216.